

هاكسن لاغريه

الدين الطبيعي

ترجمة
منصور القاضي

٥٥



الدين
الطبيعي

مجمع المشرق للدراسات
الطبعة الأولى
1413 هـ - 1993 م

مجمع المشرق للدراسات والنشر

بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 - 802407 - 802296

ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680-21665 LEM.A.J.D

جاكين لاغريه

الدين الطبيعي

ترجمة
منصور القاضي

في المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

*LA RELIGION
NATURELLE*

PAR JACQUELINE LAORÉE

© Presses Universitaires de France

مقدمة

ليست للدين الطبيعي مطبوعات منشورة في القرن العشرين. وكيناء مدرسي للفلاسفة في يونهم [...] فهو لا يتجاوب مع حاجة النفوس، هذا ما كتبه هنري دوميري Henry Duméry في ⁽¹⁾Philosophie de la religion، في حين أن الفلاسفة تعارض طابعه المدعى أنه طبيعي، على أنه إذا كان قد تمكن، في القرن الثامن عشر، من أن يأخذ شكل توحيد "théisme" أو شكل مسيحية منحسرة في أبسط تعبير منهجي لها، فلم يكن الأمر كذلك دائماً. فالدين الطبيعي، على الأقل في مفهومه وفي مواضعه الرئيسية، قد ولد في العصور القديمة الوثنية في وسط رواقى ⁽²⁾ كرد على نزاعات المدارس الفلسفية حول طبيعة الآلهة، ثم أثبت من جديد في القرون الوسطى لدى أبيلار Abélard في النقاش بين اليهودية والمسيحية والفلسفة، إلا أن عودته الحقيقية إلى المسرح الفلسفي تعود إلى نقاشات الإصلاح، فراه عندها قد ولد من جديد في نمية متشككة وتبريرية. ثم تلاحت حركته حتى القرن التاسع عشر، إلا أنه ظهر «كدين للفلاسفة»

(1) الكتاب الثاني، صفحة 36.

(2) لدى شيشرون وسينك Sénèque.

أكثر فأكثر، إذ إن هذا الوضع غالباً ما ظهر كخرافة بالنسبة إلى التفكير الديني الذي اعتبره غير ديني، وكذلك للعقلانيين الذين يرون فيه «عموداً ثالثاً» للدين دخل تهرباً إلى أرضية الفلسفة التي ليس لها علاقة به. وفي عام 1856، وفي تحذير لكتاب عنوانه الدين الطبيعي بكل بساطة، لمُحَصِّن جون سيمون الأوضاع الثلاثة الممكنة تجاه النزاع بين العقل والايان على الشكل التالي:

1 - وضع «الفلاسفة المسيحيين» الذين يتطابق العقل والايان بالنسبة إليهم في جميع النقاط عندما يكونان مفهومين جداً. وهم يعتقدون أنه ليس هناك صراع واقعي إلا بين دين خاطيء وفلسفة مخطئة. والنتيجة الطبيعية لهذا الوضع هي تبعية العقل للايمان الذي يجعل من الفلسفة، حسب مجاز تقليدي، «خادم اللاهوت». ويلتقي الوضعان الثاني والثالث لدى الفلاسفة الذين لا يقبلون أي سلطان غير سلطان العقل.

2 - لدى الذين يعتقدون أن الدين والفلسفة، اللذان يكونان حاجتين مختلفتين وإنما واقعيتين للطبيعة البشرية⁽¹⁾، يبقيان دائماً مستقلين ومنفصلين.

3 - لدى الذين يركزون أمل الانسانية كلها على الالغاء الكامل والاطفاء المطلق للمبدأ الذي يرفضونه، أي الدين. والحال أن سبينوزا، الذي دافع⁽²⁾ عن فرضية الفعل الجذري بين مجالات الفلسفة وبين

(1) جان سيمون: 1857, p. 11. La religion naturelle, 3^{ème} éd.

(2) وضع إعلان أنه هو فيه، مثل لـ. كوزان V. Cousin الذي هو تلميذه الأمين حول هذه النقطة.

(3) Traité théologico-politique, chap. XV

اللاهوت، أكد أيضاً في الرسالة رقم 43 الى جاكوب أوستينز Jacob Ostens، وجود دين طبيعي شمولي أوحى به النور الطبيعي والأنبياء. وتعبير «دين طبيعي موحى به» ذاته يوجد في كتابات كانط⁽¹⁾ للدلالة على دين «هو طبيعي موضوعياً مع انه موحى به ذاتياً».

إن مفهوماً طاف في حقبة طويلة عبر تاريخ الفلسفة الى هذه الدرجة، على مدى تسعة عشر قرناً على الأقل، ليس بالضرورة مأخوذاً به مجدداً بالمعنى نفسه بالضبط، بالنسبة الى الرهانات التاريخية والعملية نفسها، وبخاصة أن الأمر يتعلق بوضع دفاعي وموضوع جدل كلامي في الوقت عينه يدخل في تخطيط هادف الى الدفاع عن الدين في صميم الفلسفة تارة، وتارة أخرى الى الدفاع عن الحق في التفلسف ضد المذهبية الدينية. فهل يجب، في هذا النزاع القديم بين الفلسفة واللاهوت، في سبيل قلب المجاز القديم، أن تصبح الخادمة سيده، أو هل انه ليس بالامكان إدارة الظهور بحزم الى أي وضع مباحة أو خدمة؟ سوف نرى أن مشروع توضيح دين طبيعي والدفاع عنه يتطابقان مع هذا الموقف الأخير. إلا أنه يجب سبقاً، قبل مساهلة تاريخه وإيضاح الفرضيات الكبرى الدائمة التدفق والتي تشكل البنية فيه من الرواقية الامبراطورية الى الروحانية الفرنسية، تمييز بعض المفاهيم إذ إن الالتباس الذي ينسب الى مفهوم الدين الطبيعي ربما لا يعود إلا لسبب الخلط بينها.

(1) La religion dans les limites de la simple raison, éd. des OC Bibliothèque de la Pléiade, p. 186 (cité ensuite religion).

دين ولاهوت وفلسفة

«الدين هو الاهتمام بطبيعة ما هو أسمى (من الانسان) تسمى الهية وتقديم عبادة لها». هذا ما كتبه شيشرون في (De inventione (53, II). وقد حدد القاموس Littre، في عام 1881، الدين على أنه «مجموعة مذاهب وممارسات تكوّن علاقة الانسان بالقدرة الالهية». ومنذ شيشرون الذي جعل كلمة religio مشتقة من فعل religare أي relire ربط أو أوثق ثانية⁽¹⁾، غالباً ما جرى الاصرار على العلاقة المزدوجة المدونة في أي دين، علاقة عمودية للناس بالالهية ومستقيمة للمؤمنين في ما بينهم. وقد تم القبول، في سبيل التبسيط ودرن البت بالأهمية النسبية لكل من هذه العناصر، بأن كل دين يتضمن:

أ - مجموعة معتقدات⁽²⁾ أو فرضيات تتعلق بالاله (أو الآلهة)، وما هي عليه وما تنتظر من الانسان، والمصير الذي تحتفظ له به؛

ب - مجموعة قواعد ممارسة فردية وجماعية تشكل العبادة⁽³⁾ المتوجب للاله؛

ج - تجمعاً من الناس يتقاسم هذه المعتقدات وهذه الممارسات، تجمعاً يمكن أن يكون موضع التماس مع التجمع الوطني أو أن يتميز عنه ويكون عندها كنيسة.

(1) هناك اشتقاق آخر يجعل كلمة religio مشتقة من relegere أي قطف أو التفت.

(2) إن كلمة معتقد يجب أن تكون مفتولة على كلمة إيمان التي لا تصلح إلا لحنى علاقة ثقة في اله ذاتي وفي الشهادة بوحده.

(3) إن كلمة Cultus اللاتينية مشتقة من Colere: شرب، ثقّف، وفيها إلهاء عبادة كما يلاحظ ذلك هوبس (Leirathan, Chap. 35) Hobbess.

وكلمة لاهوت *Théologie*، من اللاتينية *Theologia*، تعني بالمصبط المقول الذي يتمسك به العقل في صدد الأشياء الالهية. بمعنى أنه يمكن القول إن التفكير اللاهوتي هو قديم قدم الفلسفة طالما أن الذين سبقوا سقراط يعطون، في آن واحد، نظرية حول العالم والإنسان والالهة. على أن مفهوم اللاهوت لم يظهر إلا لدى أفلاطون (الجمهورية، 379 أ) للدلالة على المعرفة العقلانية لطبيعة الالهة، المميزة بالضبط عن خرافات الشعراء أو الميتولوجيا. ومع أرسطو أصبحت الميتولوجيا ميتولوجيا (عدم التغيرات والظواهر الجوية)، حلم النجوم؛ وأخيراً، وفي القرن الثاني قبل المسيح، متر لاتان فازون *Latin Varron* بين ثلاثة من اللاهوت: اللاهوت الخرافي أو الاسطوري وهو لاهوت الشعراء ويناسب المسرح، واللاهوت الطبيعي الخاص بالفلاسفة الذين يبحثون عن العدد والاقامة والنوع وطبيعة الالهة ومبدأ كونهم *être*؛ ويجب أن يُحفظ به للمدارس بمقتلار تعددية الآراء التي تولد فيها ملأاً مختلفة؛ وأخيراً اللاهوت المدني أو لاهوت الشعوب الذي ينظم، في كل حاضرة، الواجبات والعبادة المستوجبة للالهة⁽⁴⁾.

فاللاهوت هو إذن، في الرؤية القديمة، القسم من الفلسفة، الذي يتعلق بالالهة. إلا أنه مع مجيء ديانات توحيدية مؤسسة أولاً على وحي* توضح في تقليد، دخل مقول آخر حول الله، مقول نبوي وموحى به، في تنافس مع لاهوت الشعراء أو الفلاسفة، الذي أخذ عندها تسمية لاهوت طبيعي، أو مقول عقلاني حول الاله وواجبات الإنسان.

يجب علينا إذن مرة أخرى تنقية تمييزاتنا التصورية. ويجب، من الآن فصاعداً، أن نصيف إلى فئات. فازون اللاهوت الموحى به الذي هو وضع الشكل، بواسطة العقل، للمعارف المكتسبة حول الاله عن طريق الوحي.

وفي ما يتعلق بالدين، يجب علينا التمييز بين الدين الطبيعي، أي فكر الدين وممارسته كما يحددهما العقل بالاستقلال عن أي وحي، مما يشكل بالضبط موضوع هذا الكتاب، ودين الطبيعة الذي يحيل إلى أشكال تاريخية للاديان حيث تمعد كائنات وعناصر للطبيعة، كالشمس والنجوم والينابيع، الخ . ولا يمثل الدين الطبيعي في شكل دين تجريبي خاص، وإنما كمفهوم للنواة الأساسية المشتركة في أي دين. وعلينا إذن أن نتساءل عن حقيقته ونظامه الفلسفي والعلاقة التي يقيمها مع مفاهيم أخرى للدين. والكلام عن الدين الطبيعي ليس مجابهة الطبيعة وما فوق الطبيعة وحسب (مجهود الاستدلال البشري بشمة الوحي ومعرفة تتجاوز الاهليات البشرية)، فهو أيضاً القول إنه طبيعي للإنسان⁽¹⁾، أي مطابق لطبيعته ومناسب لها. إلا أن الطبيعي يمكن أيضاً أن يتعارض مع التاريخي، وفي هذه المرة سيظهر الدين الطبيعي، تجاه معتقدات مختلف الشعوب، على أنه الدين العاقل، لا لأنه مستنتج من مبادئ عقلانية بقدر ما هو مطابق للعقل الذي يعتبره صالحاً. ويجب علينا أيضاً التمييز بين تعابير مقاربة، فالدين الطبيعي يرتكز على العقل كمصدر ومعبّر معرفة، إلا أنه لا يلتبس لا مع الدين العقلاني ولا مع أي نوع دين للعقل. فالدين الطبيعي (عنوان عمل السومائي⁽²⁾ اندرياس فيسوفاتي (Andreas Wissowaty) يدل على الدين الذي مر في غربال العقل ففسره ريزره. والمسيحية العاقلة لاحدهم لوك أو تولاند هي ما تبقى من دين

(1) كما كتبت ماري هوبر (Marie Hubert) وهي من اللورين، التي كانت كاتبها في: *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* (1734)، مصدر الهام لروسو.

(2) البروامبيرون، تبعاً لاسم مؤسس الملة، فوستيس سوماك (Faustus Socinus)، هم مسيحيون يعارضون للتحليل التي أقيم في بولونيا ويكررون الدور الأول للعقل في الفكر الديني وفي تفسير التوراة.

محدد، هو المسيحية إذا جردناها من جميع عناصر السر الغامض، تصدم العقل البشري، إن مسمى لوك وتولاند، رغم الفروق الدقيقة بينهما، هو نفسه ويختلف عن المسمى الذي يطرح، بشكل سابق لجميع الأديان التاريخية وبطريقة مستقلة عنها إلى حد ما، فكرة دين طبيعي. وأخيراً يجب كذلك تمييز الدين أو بشكل أفضل عبادة العقل أو الكائن الأسمى كما فهمتهما ومارستهما الثورة الفرنسية. وفي حين أن حركة الدين الطبيعي تميل إلى إذابة العبادة في الممارسة البحث للاخلاقية، فقد قامت الثورة الفرنسية أو رؤساؤها، وبعض الوقت، بالحركة المعاكسة: انهم سموا، بتقليص الدين إلى عبادة بطريركية خارجية مندورة لكيانات مجردة ومعسدة، إلى الدفاع أولاً عن القيم برموز وإلى جعل أنفسهم شرعيين.

نزاع مصادر الحقيقة

إن تهيئة مفهوم الدين الطبيعي وفرضياته الرئيسية لم تولد في القرن الأول قبل المسيح، من الرغبة أي تنفية الدين وإثبات من نزاع بين المذاهب الفلسفية التي وضعت التفكير في معيار الحقيقة في خطر. وقد رأى شيشرون في *de la nature des dieux* (المتنصر بأحرف DND) في معارضة المدارس الفلسفية حول المسائل الدينية سبباً إضافياً لتقوية الوضع الاحتمالي للاكاديمية الجديدة، وهي المدرسة المرتبطة بها. فإن ما يجب مراعاته في النزاعات هو قوة العقل وليس السلطان، (في طبيعة الآلهة، DND 1, 5)، إلا أنه في ما يتعلق بطبيعة الآلهة فإن التعددية، وحتى المعاكسة، بين آراء أكثر الناس علماً (في طبيعة الآلهة 1,1) تستوجب تعليق الحكم عليها أو الرجوع إلى الاحساس المشترك الذي يتضمن كثيراً من المعنوية والذي تلهمه الطبيعة للجميع ويعترف بوجود الآلهة (في طبيعة

الآلهة 1, DNDI). وبذلك فإن مسألة الدين الطبيعي هي إذن في تقاطع مسألتين:

أ - كيف يمكن الخروج من نزاع الملل^(*) (أو المدارس اللاهوتية أو الكنائس في ما بعد) حول مسألة تهيم المجتمع والفرد إلى أقصى حد، أي الدين، وبماذا يكون الدين جوهرياً للانسان؟

ب - كيف يمكن أن ندرج مصادر المعرفة في المواد المتعلقة باستقامة الممارسة بين التقليد والوحي عن طريق وسطائه أو الأنبياء والخبرة الفردية أو الجماعية، والعقل؟ يقضي جواب الدين الطبيعي بالتوافق أولاً حول بعض المفاهيم المشتركة، سواء أكانت مذهب أو إرشادات؛ وهي تترافق بانتقال ذي ملول من البحث عن استقامة المعتقد orthodoxie إلى البحث عن استقامة الممارسة orthopraxie، ومن المذهب الحقيقي إلى الممارسة المستقيمة. إنها تفتح إذن في شكل الدين الأخلاقي. يضاف إلى ذلك أن الدين الطبيعي إذا احتفظ في تاريخ الفكر كله بطابع دين العلماء في حين أنه يريد نفسه أن يكون ديناً مخصصاً إلى أقصى حد ومعداً للبسطاء، فإن نظامه بكونه ديناً أساسياً يتغير حسب منشئه: دين بحدده الأدنى وكافٍ بهذه الصفة بالنسبة إلى التيار للتشكك الأقرب إلى التيار الفارق، أو بالنسبة إلى عقلانية القرن الثامن عشر أو روحانية القرن التاسع عشر، نواة أي دين أو القاسم المشترك الأصغر وجرونوم Germe أو مرحلة أولى نحو الدين الحقيقي بالنسبة إلى التيار التبريري للقرن السابع عشر، كما هو الأمر عند غروتيوس Grotius مثلاً. ولكن إذا كان الأمر يتعلق بالروحانية القرية من الدين، من إيراسم Erasmus إلى ج. سيمون J. Simon، أو الروحانية

(*) هذه الاشوة تعني أنه يوجد تعريف لهذا المصطلح في آخر الكتاب .

المشككة بكنيتها من بودان Bodin الى فولتير Voltaire، فإن هذين التيارين متجدوان في حوار شيشرون حول طبيعة الالهة التي نسب اليها فرضيات وذوات ومناذج، وبخاصة نموذج النقاش بين ملل متخصصة، في انتقالها المجبرة عليه كالمفعة الاجتماعية للدين، وانتقاد السلطة، والقيمة السامية للعقل، واحترام التقاليد المحلية، والانشطار الباطني لدى الفيلسوف بين للواطن وبين الممكر. فيجب إذن، وبالضرورة، البدء في بحثنا بتحليل شيشرون. على أنه يمكننا، مسبقاً، أن نتساءل في أي معنى يقدم الدين كطبيعي للانسان.

إن القول إن للدين هر طبيعي للانسان، وهو افتراض أساسي للدين الطبيعي، يمكن فهمه في معنيين: إن الانسان مدعو، طبيعياً، إلى الاعتراف بالله والدين، أكثر من أي طابع آخر، يشكل السمة المميزة للانسان أو خاصته، وهذا ما يفصله عن الحيوان.

والفكرة بأن الناس لديهم إلهام أول⁽¹⁾ بوجود الالهة أتت من الروايتين مع أننا نجدتها أيضاً لدى أفلاطون وأرسطو إن درام هذا الرأي الذي يتقوى مع الزمن يؤكد، بأن الأمر يتعلق تماماً بحكم تلبية الطبيعة لا الوهم البشري (في طبيعة الالهة 2, DND). وهذا الاعتقاد هو موضوع رضا شمولي (Sénèque, lettre 117, 6)، إلا أنه يمكن أن يركز على البحث عن مسبب أول أو على الإعجاب الذي يشوه تأمل النظام المنسجم للعالم والموضع المعاكس أخذ به التشكيكيون: ليس هناك رضا شمولي، هناك شعوب ملحطة (في المكسيك وفي البرازيل⁽²⁾) أو في أطراف الغانج

(1) إن حافة تابينامبا Tepinamba التي وصفها جان دويري Jean de lery قد تمسحها دويليني - مورني Duplessy-Mornay في القرن السادس عشر كما تمسحها بوك Locks في القرن السابع عشر (Essay, I, 3,9).

(Gange)، وحتى الحيوانات لديها قابلية للدين:

للقيلة بعض المساهمة في الدين، فيجد اغتسال وتطهير لعدة مرات،
فراها ترفع خراطيمها كالأدرع وأعنيها مركزة نحو الشمس المشرقة،
وتتصبب طويلاً في تأمل وامتناع في ساعات معينة من النهار، بميل
خاص بها، بدون تعليمات أو إرشاد⁽¹⁾.

ولرد على هذه الاعتراضات التي سبق أن لقيناها لدى شيشرون، على
الملامعين عن الدين الطبيعي إذن أن يعكسوا الحجة بالقول إن الشعوب
الملحدة هي وهم مستكشفين جهلة عاجزين عن فهم أشكال بلدين جد
مختلفة عن أشكال دينهم. عليهم القول إن الدين ليس طبيعياً للإنسان
وحسب وإنما يشكل طابعه الخاص، وعلاقة مساهمته في العقل الأول
الالهي في نفسه، وأنه يميزه جلياً عن مستويات دينا من مقياس الكائنات.
وكما كتب بهار شارون [3] Pierre Charron: «الإنسان وحده جدير
بالحكمة والدين ومنهما يستمد سموه فوق كل ما يتبقى، وبهما يقترب
من الاله وتحالف معه ومع الأشياء الالهية التي لا يمكن إلا أن يتشرف
بها». وفي هذه الرؤية perspective لا يمكن للملحد إلا أن يكون
مخبرلاً، متقلصاً إلى صنف الحيوان الوحشي وتعساً محروماً من العقل،
أو أيضاً ماوي تناقضات لا تنفي الألوهية إلا لكي يكرر الصورة غير الكاملة
المقترحة فيها عموماً.

لنر إذن، بدقة أكثر، كيف طرح، في الرواية وبشكل أعرض لدى

Montaigne, Essais, II, 12, éd M. Rat Pêrade, 1962- p. 446.

(1)

شيشرون، مفهوم الدين الطبيعي، وكذلك مكوناته. فمصبح من الممكن بعد ذلك أن نبين كيف أن مفهوم الدين الطبيعي في أوروبا المسيحية، من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، اشتقت منها مباشرة.

الدين الطبيعي

التعبير وحادثاته

1593: يميز بيار شارون، في *Les trois vérités*، بين ثلاث مراحل: دين طبيعي، دين موحى به، دين كاثوليكي روماني. وقد تم نقله من قبل مارسين Marsenne في: *L'impieété des déistes* (1624).

1593: تمثل الدين الطبيعي لدى جان بودان Jean Bodin في *Colloquium heptaplorum*، في شخص (Torlbe) كما الكاثوليكية واليهودية والكالفينية واللوثرية والإسلام واللاتفرقية الدينية.

1611: غروتوس Grotius، في 12، *Meletius*، دين طبيعي = وحدانية غير كاملة مخرضة بين الوثنية وبين الدين الموسوي 1625، كتاب *Du droit de la guerre et de la paix* خير «الدين الطبيعي والأولي»
II, XX, 48

1671: لاموت La Mothe ولوفاي Le Vayer، في *de la divinité*، دين طبيعي = الأكثر توافقاً مع القانون الطبيعي؛ ويتعارض مع الدين فوق الطبيعي.

1684: جان أبادي Jacques Abbadie في *Traité de la vérité de la*

religion chrétienne (مؤلف تيريري): «يرتكز الدين الطبيعي على معرفة ما تعيننا الطبيعة عن الآله، في الشعور بالموجبات الملقاة علينا تجاهه وفي مبادئ المساواة والعدالة هذه والتي نسميها القانون الطبيعي (القسم II، الفصل 5).

1697: Lettre du 13 septembre 1697 à Sophie de «Leibniz لاينز»
Hanovre sur «La religion naturelle des chinois»; Théodicée
710، مقول أولي 11.

1722: فولتير «Voltaire» Epître à Uranie، دين طبيعي = دين مبتكر
(يفضل على المسيحية لأنه محقور من قبل الآله في أعماق القلب؛ 1752، Poème sur la religion naturelle (وقد كانت
معنونة (Poème sur la loi naturelle).

1730: كريستيان ولف «Christian Wolff» Philosophia Moralis, III, 9،
«في الدين الطبيعي» = دين أصلي ومستقر وواقع تحت
المسيحية.

1762: جان جاك روسو، Emile، الكتاب الرابع، دين طبيعي = توحيد.

1793: إيمانويل كانت «Emmanuel Kant» La religion dans, les limites
de la simple raison, IV^e partie, II^e sect.
(في حدود صلاحية العقل) بالدين الموحى به (الذي يتجاوز هذه
الحدود).

1856: جول سيمون «Jules Simon» La religion naturelle (titre de
livre).

الدين الطبيعي من الرواقية إلى الاصلاح

شيشرون Cicéron

نعرف شيشرون، بشكل عام، كخطيب أكثر مما نعرفه كفيلسوف. ومع ذلك فقد كانت له مزية تميم الفلسفة اليونانية باللغة اللاتينية التي كان متمكناً منها. وقد تعلق بالأكاديمية الجديدة Nouvelle Académie، الرواية المختلفة عن التشكيكية scepticisme التي تؤكد، ضد الرواقيين، بأنه ليس هناك معيار حاسم وأكد حتماً للحقيقة. وكان توجهه الفلسفي، بقدر وظائفه السياسية التي كانت تترافق في روما مع وظائف دينية؛ فقد كان عضواً في كلية أوغور⁽¹⁾ (Augures)، يتيح له إلقاء المسائل الدينية انتباهاً كبيراً، لأنه، من جهة أولى، كانت هناك عقدة مسائل فلسفية متنازع فيها إلى حد كبير، ومن جهة ثانية لأن تسويتها كانت تهم إلى أقصى حد حياة الحاضرة. وقد كرس شيشرون كتاباً عدة لهذه المسائل، وكتب، في آخر أيامه، مطولاً حول طبيعة الآلهة La nature des dieux.

(1) لقد تدرب شيشرون على أسرار Elcusis الغامضة واستشار وسيط الرعي Dephes حول مستقبله وهذا طوال حياته محترماً للدين الروماني التقليدي.

وآخر حول التنؤ Divination. وينفتح الأول على نص الاحراج⁽¹⁾:
 المسألة الدينية غير قابلة للحل ومع ذلك يجب تسويتها. فإن الشعور
 المشترك وفيه الكثير من ظاهرات الحق وقد ألهمته الطبيعة للجميع، يعترف
 بوجود الآلهة (DND, I, 1). إلا أن آراء الناس الأكثر رسوخاً في العلم
 (فلاسفة وفيريين) يبيتون تعددية كهذه وتناقضاً كهذا في ما يتعلق
 بطبيعتهم التي يبدو أنه من الحكمة تعليق الحكم عليها. إنه موقف عاقل
 جداً نظرياً، إلا أنه مخالف جداً للصواب عملياً لأنه يضع المؤسسات
 التقيدية الرومانية في خطر إذ إنها تحلط بطريقة مبهمة، بين الدين
 والسياسة، ولأنه يخشى ألا يكون متبعاً إلا قليلاً. وما يلاحظ هو بالأحرى
 قبض التمثيلات الشعبية والنظرية العالمية حول شكل الآلهة وطبيعتها
 ومكان إقامتها وممارساتها، وبخاصة علاقتها بالكون والانسان. إن تعددية
 كهذه هي خطرة لأنه يخشى أن تقود إما إلى الخرافة وإما إلى نفي الدين.
 فإذا كان هناك انكار للالهوية أو إذا تكوّنت عنها فكرة خاطئة، يتم، في
 الوقت عينه، تدمير التصوي والفناسة ومعهما قوة الفضائل الأخرى والطابع
 المقدس للرباط الاجتماعي [I].

وكان شيشرون، الذي تابع تعليم الاساتذة الافلاطونيين والرواقيين
 (كان الميسوف ديودور Diodore يقيم في منزلة مدة طويلة)
 والتشكيكيون، في وضع يتيح له جداً سماع حجج مختلف المنارس
 ومجابهة بعضها ببعضها الآخر، أو كما يقول التشكيكيون، مختلف الملل
 الفلسمية. ولقد استخدم النهج الذي ابتكره لتسوية هذه المسألة كنموذج

(1) الاحراج: وضع رأيين معروضين لكل منهما حججه في الجواب عن مسألة معينة

للتقليد اللاحق كله من ايلار حتى هيوم وفي De la nature des dieux جعل شيشرون ممثلي ثلاث مدارس فلسفية كبيرة يتحاورون: الابيقوري فيليوس Valerius، والرواني بالبوس Balbus، وكوتا Coua عن الاكاديمية الجديدة. والحوار الشيشروني، بحلاب الحوار الأفلاطوني الذي هو في الغالب شكاك عندما يكون بحثاً صادقاً ويفقد ميراث الحوار عندما يعلم حقيقياً، هو نقاش لا يكون فيه الكلمة الأخيرة لاحد. إنه يترك القارئ إذن حراً يشكك تام في أن يكون مع هذا أو ذاك. إلا أن هذا الحوار يؤكد بوضوح النقاط التي توافق عليها الجميع، وهي نقاط تستعمل في ما بعد كمبادئ وحدود للنقاش (مثلاً التوافق عسى وجود الآلهة يجعل التوحيد حلج مكان النقاش الممكن). ونقاط التوافق الاساسية هذه هي التي تكون النواة الدائمة للدين الطبيعي والمساهمة الشيشرونية الخاصة في هذه المسألة والتي ستذهب الى تحديد مسألة الدين الطبيعي بشكل حاسم في محتواها كما في نهجها.

«إن الشعور المشترك الذي له الكثير من ظاهري الحق والذي تلهمه الطبيعة للجميع، يعترف بوجود الآلهة» (DND, I, 1). إن النداء الى الحسن المشترك لا يسند هنا الى رأي مبهم وإنما الى ما كان يسميه الابيقوريون فكرة سابقة، والروانيون مفهوماً مشتركاً. إنها تمثيلات سابقة لاوانها (prolepsis, anticipationes) صنمها الناس جميعاً إنطلاقاً من الخيرة عن طريق عمل مقارنة للعقل (collatio rationis). فكل حي له تمثيلات، أي بصمات في النفس (tupōsis، كختم في الشمع) ذات مدلول للنفس وللشيء الخارجي بالنسبة الى النفس. إلا أن الحي العقلاني أي ما هو عليه الانسان، الذي بلغ سن الرشيد (سبع سنوات) يصنع بالطبع - عفواً لا بفضل تنرب مدرسي - وبالضرورة معاهيم مشتركة (Koīnai ennaiai)،

ومصدرها هو تحريبي إذن، إلا أن تشكيلها معرض لمخطر نشاط العمل. وبكونها عقلانية دون أن يكون مصدرها عالماً، فإنها لا تتوقف لا على الثقافة ولا على التاريخ. إنها متقاسمة إذن بشكل شمولي ومعروفة ويمكن استخدامها في ما بعد كمبادئ أو استدلال - بحسب مرجع لنقطة الانطلاق والجذور *germe*. إنها أيضاً مقبولة من قبل الزمن. هناك مفهوم مشترك لوجود الآلهة، وبلغير الأخلاقي، *(L'honestum, De finibus, III, 33)* وللقانون *(De legibus, I, 10)*.

لقد تعودنا أن نعطي ثمناً كبيراً لفكرة سابقة خاصة بالناس كافة، وبما أن هناك في الواقع شيئاً ما مقبولاً بشكل عام فإنه يشكل لنا حجة حقيقية. وكما أننا نكون بالمماثلة العقلانية مفهوم وجود الآلهة، فإن هذا الرأي حول الآلهة مطبوع لدى الجميع، وليس هناك أي شعب متوحش إلى درجة كبيرة لا يعتقد بوجود آلهة. وعندما نبحث في مخلود الموس، فإن رضا الناس الذين يخشون كائنات جهمية أو يلدون التبعيد لها ليس حجة لها وزن غير ذي شأن بالنسبة إلينا⁽¹⁾.

وتعود نظرية المفاهيم المشتركة إذن بشكل فوري إلى القبول بالرضا الشمولي كدلالة محتملة⁽²⁾ على الحقيقة [I ح]، لا لأن القدماء لم يعتقدوا بأن هناك خطأ متقاسماً بشكل شمولي ممكن الحدوث، بل لأنه إذا كان هناك مفهوم مدعوم بشكل شمولي ويتغوى مع الزمن، فإنه يعطي احتمالاً

(1) Sénèque, Lettre 117, 6.

(2) بالنسبة إلى الرواقين، ليس المصباح الذي يؤمنه الحقيقة هو الرضا الشمولي وإنما التمثيل المشترك، التمثيل الذي يلزم «الموافقة» لأنه يتوافق بالضرورة مع الموضوع الذي يصف إليه، ولأنه داخل تماماً في نظام العلم.

قوياً بأن يكون مفهوماً مشتركاً يأتي من الطبيعة. وهذا ما يعطي لدى شيشرون قوة أكبر للقيمة المعترف بها للتقليد، mos Majorum، لعادة القدماء. فمماذا إذن ارفاق معرفة بديهية الى هذه الدرجة بادلة؟ لتوضيح تكون التشكيل وبخاصة محتوى المفهوم المشترك. وعلى سبيل المثال، يثبت بالبُرس ان الناس ليس بإمكانهم إلا أن يصنعوا مفهوم وجود الآلهة عندما يتأملون الانتظام المنسجم للعالم: «ماذا يمكن ان يكون هناك في الواقع ما هو أكثر بياناً، وأشدّ بداهة، عندما ننظر الى السماء وتأمل في الأشياء السماوية، من وجود الوهية موهوبة بدكاء أسمى يحكمها» (DND, II, 11, §4)؟ والحال ان تراتبية الاحياء تبدأ بشكل مستمر، من النباتات المرود بحركة نمو، الى الحيوان المزود بحركة محلية وباحساس وبميل، ثم الى الناس الذين «وهبتهم الطبيعة ريادة على ذلك العقل الذي يتحكم بميل النفس لتهدئتها واحتوائها». إنها تفود إذن الى القول بدرجة رابعة مكونة من كائنات «خيرة وعاقلة بشكل طبيعي»، «لها في ذاتها صي الدوام عقل مستقيم وحارم» اسمى من عقل الانسان ومبجز وكامل⁽¹⁾.

إن مشهد انتظام الكون وجماله حمل على افتراض وجود الوهية أو ألوهيات (numen) تعبير غير محدد). ويمكن للاستدلال عندئذ أن يصل الى هذا المفهوم وإثبات ان العالم يجب أن يكون نتاج ذكاء ما (mens) اسمى من الانسان؛ والنظر الى التلرج المستمر للاحياء (ودوام العلاقة بين الرتب المتتابة) يتيح طرح وجود «عقل مستقيم ومستمر، مبجز وكامل». إن قياساً Syllogisme أخيراً بإمكانه عندئذ استخلاص ان هذا الدكاء هو إله وانه هو الذي يتبع الحي الذي هو عليه العالم ويحافظ عليه، بالطريقة

DND, II, XII et XIII, 34.

(1)

التي ينتج فيها، الحبدأ الموجه للنفس، أي السيطرة *L'hégémonikon*، في الانسان التام ويحافظ عليه. وهذا ما ناد الروائي كليات *Cleanthe* إلى أن يوضع سيطرة العالم⁽¹⁾ في الشمس (قلب العالم).

وعلى مسافة متساوية من السلطة يوجد هذا المنقى للجهل، وللاستدلالات التي تتقابل في ما بينها بالتبادل، وتدعو إلى التفكير بأن جميع الخلاصات التي نستخرجها منها ربما هي خاطئة (*DND, I, 11*)، ويجب العودة إلى المفاهيم المشتركة وإلى النقاط التي كان الجميع شبه موافقين عليها. إن تحديد الدين الطبيعي عند شيشرون يعطي، مع ذلك، أولية لا نزاع فيها للمرضيات الرواقية، إلا أنه سبق أن تموضع دون التهيئة اللاهوتية الرواقية (في الدين الكوكبي أو في الشكل الخارجي النهائي). كان الرواقيون يقسمون تعليم الفلسفة إلى قسمين يتضمنان، من جهة أولى، مبادئ عامة (*dogmata*)، ومن جهة ثانية قواعد خاصة (*praecepta*)، وهذا التقسيم، الذي تم الأخذ به مجدداً في القرن السابع عشر من قبل غرونيوس، هو فعلياً مناسب جداً لتقديم النقاط الرئيسية للدين الطبيعي.

إن أهلنا يقسمون بشكل تام مسألة الآلهة الخالدة كلها إلى أربع نقاط. فهم يسمون أولاً أن هناك آلهة، ثم ما هي هذه الآلهة، وبعدها بأن العالم

(1) حول هذه الآليات، Cf. P. Boyance، الأدلة الرواقية لوجود الآلهة حسب شيشرون، *Etudes sur l'humanisme cécéronien*, Bruxelles, 1970, p. 301, 334.

(2) *DND, III, X et IV*؛ حيث يعتقد شيشرون الفيثاغوريين الذين كان رأيهم المسبق 62؛ لمصلحة مذهبهم 60؛ عتياً إلى درجة أن سلطته وحدها كانت تقوم عليهم مقام العقل. والحال أن قوة العقل، لا السلطة، هي التي يجب الاخذ بها في مناورات العلماء.

تمحكمه الآلهة، وأخيراً بأنها تسهر على قضايا البشرية (DND, II, 11, 3). إن نقطة التوافق الأكثر صلابة تتعلق بوجود الآلهة إذ لو كان هذا المعتقد قد تم الخلي عنه لكان التصيد كله، الصلوات والتضحيات، قد فقد فوراً صلاحته كلها، ومعه المكون القوي جداً للرباط الاجتماعي. وما ان نتقل الى طبيعة الآلهة حتى تظهر التعارضات، في ما يتعلق بالعدد أول الأمر: إله واحد أو عدة آلهة؟ الإجابة ليس لها كبير أهمية شرط أن نقبل بأن هناك ألوهية، وسوف نرى أن الآلهة المختلفة في البانتيون Pantheon الوثني ليست سوى طرق متنوعة لاثارة الصفات المتعددة للقدرة الإلهية. وبالإضافة الى ذلك إذا كانت الآلهة متعددة هناك إله أعلى يبين استدلاله الجدلي أنه يختلط مع العقل أو الذكاء الذي يني العالم ويقوده ويحافظ عليه. وإذا كان من الصعب عدم الاستدلال بالمماثلة إنطلاقاً من الصفات الأكثر أصالة لما نعرف عما هو الأكثر سمواً في العالم (ونستخرج من ذلك أن العقل هو إلهي وأن زيوس Zeus هو عقل صرف)، فإن الرواقي يعترف بخطئ هذا النمط للبرهنة التي يسقط بسرعة في إفراط التجسيم⁽¹⁾. وليس أصعب، في موضوع طبيعة الآلهة، من فصل نظر الفكر عن عادات البشر. وهذه الصعوبة قادت الجبهة والفلاسفة الذين يشبهونهم الى عدم التمكن من تصور آلهة خالدة دون إضفاء صورة بشرية عليها. وقد دحض كوتا Cotta رأياً غنائياً الى درجة كبيرة ولا أحتاج الى الكلام عنه (DND, II, XVII, 45).

ويلاحظ أخيراً أنه، إذا كانت هذه الألوهية هي الواقع الأكثر أصالة،

(1) التجسيم: مبالغ الصفات البشرية على الإله وتشبيهه بالإنسان:

.Anthropomorphism

وهي ليست أبداً سامية في العالم، طالما أنها حاضرة في أي مكان فيه. إن التأمل في الانتظام الرائع للعالم يقود إلى طرح تأكيد ثالث، تأكيد العناية الإلهية، التي تأخذ هي نفسها شكلين: العناية الإلهية العامة أو الانتظام العام للعالم (De divinatione, II, 149)، والعناية الإلهية الخاصة التي تسهر الآلهة بمرجبها على القضايا البشرية، وحتى على كل فرد (DND, II, 164). إن تعبير العناية الإلهية، pro-videre poridentia أو pronōia، يشير فكرة تبأ أو توقع pro-voir وفكرة دبر أمرأ pour-voir وفي فكرة العناية الإلهية تتقارن في الواقع أفكار عدة: فكرة انتظام أو نظام عام ثابت للسياسة، انتظام مستقر ومنسجم وضروري، وفكرة تعاطف شعولي بين الكائنات بسبب حضور قطعة صغيرة من النار الإلهية بين الجميع، وفكرة المصير في شكلها المزدوج لتسلسل أسباب وحصة منوحة لكل واحد، وأخيراً فكرة الكمال والتمام والجمال لانتظام مقصود.

إن اسم العناية الإلهية يناسب اللاهوتية طالما أن دراستها الكبيرة وعنايتها الكبيرة هما تدبر الأمور لكي يكون الكون دائماً مكوناً بشكل جيد، ولكي لا ينقص أي شيء إطلافاً، ولكي يجمع كل أنواع الجمال والتزيين الممكنة (CDND, II, 11, 22).

كان الرواقيون ما زالوا يقولون، بصدد المفاهيم المشتركة، بوجود قانون طبيعي إلهي. وهذا القانون ليس من اختراع الفكر البشري ولا مرسوماً صادراً عن الشعوب، وإنما هو شيء خالد ما يحكم العالم بأكمله، ويهيئ ما هو من الحكمه وضعه أو منعه (De legibus, II, IV). وهذا القانون الذي يختلط بعقل الحكيم وهو العقل المستقيم بجوبيتر Jupiter السيد. وأخيراً كان الرواقيون يعتبرون الخلود كمنههم مشترك، وإذا لم يكن ذلك بالنسبة إلى جميع النفوس، فعلى الأقل بالنسبة إلى نفوس

الحكماء⁽¹⁾ والمواطنين الفاضلين. إلا أن الرواقيين، خارج هذا المعتقد، كانوا يعتبرون أن «الفضيلة هي المكافأة الخاصة»⁽²⁾، وأن هناك إذن ثواباً متأصلاً: الحكمة بالنسبة إلى الحكيم وجنون الشر بالنسبة إلى الشرير.

إن تفحص القواعد العملية بين تماماً تفصيل المفاهيم المشتركة والمفاهيم المكتسبة عن طريق الفن والتدريب الثقافي أو المدرسي، أو العلاقة بين الدين الطبيعي وبين أديان الحضارات كذلك. وي طرح المفهوم المشترك لتتقوى، كعلاقة عدالة تتجاوب مع الأعمال الخيرة للالهية عن طريق شعور يعرفان الجميل والاحترام، ضرورة تعبد، دون تحديد محتواه وطرقه بدقة. وهذه الطرق محددة بالعادات الخاصة بكل شعب. وهذا يفرض وجوب احترام التعبدات الأجنبية، ويهتم شيشرون فيترس⁽³⁾ Verrès بعدم احترام تعبدات يونانية في سيسيليا وبالنسبة إلى الباقي، فكما يقول سينيك:

إن التعبد الذي يجب أن ينذر للأكلية هو أن نعتقد أولاً أن هناك آلهة، ثم أن نعرف بجلالتها وحلمها، وأن نعرف أنها حامية العالم، وأن قدرتها تسوس الكون، وأنها تمارس على الجنس البشري وصاية تمتد حتى الفرد.

(1) خلود يكتبل بـ L'ekperosis، الاشغال الذي يوجهه، وفي فترات متقطعة، يحول العالم بالامتصاص إلى نذر (= زيوس أو عقل الهي). ويدعم شيشرون في Lesonge de Scipion (Republique, VI) خلود نفوس الناس المدورين لخلص وطنهم ويؤسس هذه الخطة الخاصة على تفصيل الآلهة السامية للبشرية التي يسومها الحق والناس الذين يناقضون بها.

(2) Sénèque, lettre 81.

(3) حاكم سيسيليا الذي اقترح اهتزازات عدة والتي هاجمه شيشرون في Les Verrines.

<...> تريد أن تخضع للآلهة المناسبة؟ كن طيباً إننا نرضي التبعّد بالافتداه بها⁽¹⁾.

نرى إذن أن ما يعود للمفهوم المشترك والدين الطبيعي هو ضرورة تبعّد يعبر عن الاجلال والشكران. وما يعود للثقافة والاديان الخاصة هي الطرق التي بموجبها يتم التعبير عن هذا الاحترام، مثلاً الامتناع (أم لا) عن أكل طعام معين⁽²⁾. فالعلاقة بين الدين الطبيعي والاديان التاريخية هي بالضبط العلاقة نفسها التي تربط الحق الشمولي بالانظمة القانونية الخاصة بكل حضارة. ونفهم إذن لماذا يُرد الدين الطبيعي الى *Jus naturae* (*De inventiones*, II 161). هناك موجب طبيعي للدين أو تقوى تجاه الآلهة تتجسّد في ممارسات ومؤسّسات مضمونة باختيار القرون وبحكم الحاضرة.

فهو يعني ذلك أن المعتقدات جميعاً والمؤسّسات الدينية كافة متساوية؟ كلا، إذ إن المعتقد يمكن أن ينحدر الى السذاجة والتعبد الى الحرافة. إلا أن المعايير المشتركة والرهنة العقلانية المرتكزة عليها تصلح عندئذٍ كميّار لتفسير المعتقدات الشعبية وللفصل التقوى عن السذاجة.

التفسير العقلاني والمجازي للخرافات - كانت الرواية القديمة

Séneque, Lettres 85, 50.

(1)

(2) «كان اليهود والمصريون والرومان متنافسين لا في أن القداة يجب تجنبها فوق كل شيء والبحث عنها في كل شيء» وإنما في مسألة معرفة ما إذا كان أكل الخنزير موافق أم لا مع القداة» (*des Epistoles*, Entretiens I, XXII (des notions), 4).

تلجأ إلى فك حقيقي لرموز الدين الشعبي بلغة فلسفية هي ما يتعلق باسم الآلهة، والتفسير المجازي* للخرافات ومسألة التآليه. وزئوس Zeus، الإله الاسمي، هو، في الوقت عينه، القانون الأبدى أو الانتظام العام للعالم، القانون الطبيعي والقاعدة العامة للواجبات المدنية والأخلاقية والمصير، وهو قانون تسلسل الأحداث أو قاعدة المستقبل. إنه يسوس إذن، في آن معاً، انتظام العالم والانتظام للقانوني الأخلاقي وانتظام الزمن. فالمعنى هو إلهي إذ إن زئوس Zeus هو عقل، بار منانة تبني العالم وأمره وتصونه في انتظام. وهذا «الحي الخالد، العاقل والكامل والذكي والسعيد، والجاهل لكل شر، والناشر عناته الإلهية في العالم وفي كل ما يوجد فيه»⁽¹⁾، يتلقى أسماء عديدة حسب وظائف متنوعة. أمهما كان الاسم الذي يطلق على الإله لتمييز قوته، فإن أسماءه يمكن أن تكون متعددة بمعنى جميله. يمكن أن يسمى غناية إلهية، طبيعة، عالماً، مصوراً، هرقل أو ميركور (Mercure) (Sénèque, De beneficiis, IV, 7). كان الرواقيون هنا يخلفون الفيلسوفين السابقين لسقراط زينوفان Xenophane وميتروذور دو لامبساك Métrodore de Lampsaque اللذين كانا يشرحان تنوع الآلهة على أنه بقلر المجازات والعناصر الطبيعية. «ليس هيرا Héra وأثينا Athéna وزئوس ابداً ما يحتقد، الذين بنوا لها معابد ورفضوا لها الهياكل. إنها في الواقع مبادئ الطبيعة وحالات للعناصر»⁽²⁾. وبعد كريسيب Chrysippe الذي استعاد هذه الفرضيات [ب] استطاع الرواقي ديوجين دو بابيلون Diogène de Babylone «شرح نفاس جوبيتر وولادة ميرفا Minerve

Diogène Laërté, Vie des philosophes, VII, 147.

(1)

Tatien Contre les grecs, 21, in Présocratiques, trad. J.-P. Dumont. Pléiade, 1968, p. 693.

(2)

فزيائياً وبطريقة لا تشعر بالحرافقة (DND, I, XV, 41). وبما أن زيوس هو العقل فإن خرافة ولادة أثينا Athéna تصور ولادة المقول العقلائي وتشكيل المفاهيم المشتركة أو تحول الخبرة إلى مفاهيم⁽¹⁾. والحال إن هذا التفسير المجزئي يمكن الأخذ به في معنيين متعارضين: كتوضيح نظري للدين الشعبي وصياغة جديدة بلغة فلسفية لأنواع حدس مهيبة بشكل سييء أو كتدمير ليس إلا للدين: «لقد تعب زيود Zenon أولاً ومن ثم كليانت Cleanthe وكريسيب Chrysippe بدون جدوى لاعطاء تعليل لحرافات كاذبة ولشرح أسماء الآلهة؛ وفي عملهم هذا اعترفوا بأمر ليس كذلك وأنه لا يوجد في ذلك سوى رأي بشري: ما يسمى آلهة ليست سوى عناصر طبيعية لا صور الآلهة» (DND, III, XXIV, 63).

يبقى مسألة التنبؤ. إن نظرية العناية الإلهية أو المصير جعلته ممكناً. أي نظرية التسلسل العنيف للأشياء والأحداث، فأصبح التنبؤ فن التكهن بالمستقبل إنطلاقاً من إشارات تتوقع المستقبل في الحاضر. إلا أن التنبؤ، وإن كان ممكناً، هو فن بدون فائدة طالما أن الآلهة قد نظمت كل شيء منذ البدء ولا تتدخل بانتظام.

إن العقل يجبرنا على الاعتراف بأن كل شيء يتم من قبل المقدر، أي أن هناك سلسلة نظمها أسباب مرتبطة في ما بينها يتولد واحدتها من الآخر. هكذا هو المصدر الأول للحقيقة الأبدية. لم يحدث شيء يجب ألا يحدث، ولن يحدث شيء لا تتضمن الطبيعة أسبابه الفعالة. فالقدر ليس

(1) أنظر شرح هذا المنطع الطبيعي في: Jean-Paul Dumont, *Diogène de Babylone* et la déesse Raison, Bulletin de l'Association G. Budé, octobre 1984, p. 260-278.

إطلاقاً ما نعتقده الحرافقة وإنما ما نعلمه الفيزياء، أي السبب الأبدى لكل شيء، سبب الماضي والحاضر والمستقبل الأكثر بعداً (Divination, I, IV)

إن استحالة تغيير المستقبل لا تستبعد الحرية البشرية طالما أن الاختيار المتعلق هو جزء من نظام الأسباب التي يكون تسلسلها القدر. إلا أن ذلك، إذا أضيف إلى ضغوط التكهّنات المعروفة تماماً، يعني أن التنبؤ يخشى أن يقع، في أي آونة، في الكذب والمعالجة السيامية. وقد أكد شيشرون بقوة، قبل البروتستانتية بكثير (التي قالت، بطريقة مماثلة ومستقرة، أن زمن الأنبياء والأعاجيب قد ولى) أن زمن التكهّنات والمعجزات قد اكتمل.

لقد تم نقل شيشرون ونسخه وامصادته بالتنافس من قبل المؤلفين المسيحيين، إلا أن هذه الاستعادة متناقضة وجدالياً. فأباء الكنيسة، من جهة، وجدوا لدى شيشرون أحكاماً عن الألوهية تتناغم مع لاهوتهم: إله أب (DND, II, XXXIV, 86)، يعني إلهياً ويسهر على الناس بحلم وكذلك على الأفراد والحاضرات. ومن جهة ثانية فإن الاستعادة ضد وثنية التفسير العقلاني للدين الشعبي كانت سلاحاً بإمكانه أيضاً أن يعود ثانية ضد المسيحية. وكانت لائحة نقد المعجزات تستخدم لنقد المعجزات المسيحية، أي نقد التنبؤ في رفض النبوات.

آباء الكنيسة

من يسمون آباء الكنيسة هم مثقفو القرون الأولى الذين حاولوا التوفيق بين تشكيكلهم الفكري (الوثني) وبين إيمانهم. كانت غايتهم الدفاع عن الدين الجديد ولذلك ردوا إلى الوثنية اتهامات الكفر واللامعقولية والبربرية

التي كانت تُتهم بها المسيحية، وجهدوا في بيان أن الفلاسفة لم يكونوا يوفرون بوعودهم بالنفاذ إلى الحكمة. ولن نجد بالطبع أثراً لنظرية أو لدفاع عن الدين الطبيعي لدى آباء الكنيسة، وإنما تسرج الفلسفة كوحى جزئي (مع الفرضية التي تقود إلى الوراثة بأن أفلاطون كان ملهماً إلهياً) إلى الوحي المسيحي كحكمة مسجزة، إلى القادر الكلي في مماثلة كلمة *Verbo* (الاقنوم الثاني في الثالوث المقدس)، إلى اللوغوس *Logos* (عقل اليونانيين وحكمتهم). إن التعارض بين حكمة كاذبة (حكمة اليونانيين) وبين دين حقيقي (دين المسيحيين) يترك، مع ذلك، لدى كليمان الاسكندروني *Clément d'Alexandrie* (القرن الثالث) ولدى لاكتانس *Lactence*، مكاناً لمديح ملفت للفلسفة. في مستهل الـ *Stromates* (5,1) يجعل كليمان من الدين امتلاكاً للحكمة التي تمثل الفلسفة طلبها وهواها وتسوّغ أيضاً دراستها عن طريق صورة تعود ثانية بشكل دائم إلى الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى.

وقد حدث أن بعضهم، ثملين من شراب الخادومات، أهمل سيده الذي هو الفلسفة، ومثل هؤلاء سهر على دراسة الموسيقى، وغيرهم على دراسة الهندسة، وغيرهم أيضاً على دراسة قواعد اللغة وكثيرون آخرون على دراسة البلاغة. والحال أنه يقال إن الفلسفة، كالفنون التحريرية أو الموسوعية كما يقال، تخدم الفلسفة التي هي سُرَّتْهم *maistrresse*، غايتها هي نفسها التحضير إلى الحكمة. وفي الواقع ليست الفلسفة سوى تطبيق للحكمة، علم الأشياء الإلهية والبشرية وأسبابها. فالحكمة هي إذن سُرَّة الفلسفة كما الفلسفة هي سُرَّة الانضباط الذي يسبقها⁽¹⁾.

Trad. E. Gilson, *Le philosophe du Moyen Age*, Paris, 1944, p. 50.

(1)

ويرى لاكتانس، الذي انصوى صراحة تحت لواء مشيرون، في
الطلاق بين الفلسفة والدين جرح الفكر الوشي وفي وحدتهما قوة العكر
المسيحي. والفلسفة القديمة كانت تدعي مجد العلم، إلا أنها وجدت أن
سلاح المنافعين عنها قد رفع ضلعا، إذ إنه «لو لم تكن هناك ملة فسفية
عقيمة وعيية في الحكم على الآخرين، فيجب بالضرورة أن تكون،
جميع الملل كذلك. وهكذا فإن الفلسفة تنهدم وتفسر هي نفسها»
(Institutions divines, III, 4). ونتيجة ذلك أنه
يجب الاختيار: أما التشكيكية scepticisme الأكاديمية الجديدة التي
تتافس هي نفسها بالتأكيد منهياً، فالإنسان لا يمكنه معرفة أي شيء،
والتقدم الذي يصنعه الناس كل يوم في الفنون وفي ما يتعلق باستخدام
الحياة يكذبه، وإما البحث عن الحكمة ولكن خارج الفلسفة. وهكذا
هناك في الكتاب الثالث من les institutions divines صفحات عدة هي
بالنسبة إلينا رنين باسكالي (نسبة إلى باسكال Pascal)
على أن آباء الكنيسة، في تقديم الوثبة وبخاصة فيض اللاهيات
والتعبادات، قد بسطوا لائحة كاملة سوف تستعاد في القرنين السادس عشر
والسابع عشر ضد تعددية الكنائس المسيحية؛ الواة العقلانية للدين
المدوجة في دليل وجود الله في انتظام العالم وطابعه المنسجم؛ التبريرات
الرواقية للعناية الالهية (كمال الجسم البشري، تكوين الأعضاء في
وظائفها)؛ مماثلة التبعيد الحقيقي بالحياة المستقيمة. وهكذا فإنه لدى
لاكتانس: «ليس هناك دين حقيقي إلا الدين الذي يركز على الحقيقة
والعبادة >....». والتعبد الأكثر كمالاً والخدمة الأكثر امتيازاً اللذان يمكن
أن يتلقاهما الله هما الحمد الذي ينشره هم عادل» (ID, VI, 25).

أبيلاز Abélard

بعد زمن التبرير والدفاع عن الدين الجديد الذي هو المسيحية، جاء زمن التعبير المنهجي والمطولات الكبيرة والمجموعات التي تسطع المجمل الكامل للمعرفة اللاهوتية، وعلى هامش هذه الحركة الجدلية، كتب بيار أبيلاز في عام 1141، في أيامه الأخيرة، بشكل مثير (حواراً بين فيلسوف يهودي ومسيحي). وهذا النص يعتمد شكل الحوار الشيفروني يوده لا إلى الملل الفلسفية وحسب (الممثلة، كما الدين الوثني، بالفيلسوف)، وإنما أيضاً إلى مشنن لديانتين موحى بهما، ليهردي والمسيحي. وهذا الشكل الأدبي، الذي لما يتخذ الصيغة التشكيكية التي سيتخذها في ما بعد، يتيح، عن طريق مجابهة جدلية، تبيان جزء الحقيقة الحاضرة في أي مذهب، إضافة إلى هذا التطلّب بعدم الاستسلام أبداً إلى قوة الأسباب، هناك حاجس آخر ينشئ هنا أبيلاز هو حاجس محاربة تعجرف الملل. «إن تملن كل واحد عمله الخاصة يجعل الناس معتدين ومتعجرفين إلى درجة أن أياً كان يبدو لهم مهتداً عن إيمانهم، وبذلك يبدو لهم غريباً عن الرحمة الإلهية، وهم إذ يعتبرون جميع الآخرين محكوماً عليهم باللعنة الإلهية، يأملون وحدهم بنعيم الآخرة» (Trad. M. de Gaudillac, p. 217). وعلى تقيض هذا الموقف، يشير الحول إلى أن القانون الطبيعي يكفي لخلاص جميع الذين لم يلقوا نعمة الوحي، وإن اليهودية قد ضاقت في الصرامة المبالغ فيها في شعائرها، في حين أن المسيحية توّضح تعليم العقل الطبيعي وتكمّله. إلا أنه يلاحظ، بوضع هذه الرقابة التشكيكية جانباً، وبدون إثارة الدين الطبيعي بشكل صريح، أن نقاش الفيلسوف واليهودي والمسيحي يتناول مواضيع عديدة. أولاً موضوع الأولية الزمنية وبطبيعة الحال موضوع القانون الطبيعي، مما يطرح

فوراً مسألة كفاية والقيمة الجوهرية أو الثانوية والمنسوبة الحديث
للاضافات الحاصلة عليها. ولا يستطيع أيلار، المخلص لدين المسيح،
اعتبار تعليم التوراة وبخاصة العهد الجديد Nouveau Testament غير
جوهري، إلا أنه يبدو تماماً أن الكتب المقدسة لها هنا نظام مماثل لنظام
القانون المكتوب في Poitique لأفلاطون، نظام استبداد للحاصر الحي،
أو رمانة⁽¹⁾ أصبحت ضرورية بسبب ضعف ذكاء القانون الطبيعي المكتبر.
وهكذا كان على الله إعطاء الناس إرشادات مكتوبة تماماً كالأمير الذي،
لكي يحكم، عليه اللجوء إلى تشريع في سبيل تجنب أن «يستسلم كل
واحد ويسلم أمره إلى حرية اختياره وإلى نزواته» (صفحة 221). والحال
أنه، قبل انتقال القانون المرسوي، كان هناك أناس عادلون عرفوا الاكتفاء
بالقانون الطبيعي المرتكز على حب الله واليوم الآخر (صفحة 225).
وهكذا نرى هنا ظهور موضوع سيكون موجوداً ثانية في القرن السابع
عشر⁽²⁾، موضوع مماثلة الدين الطبيعي بدين الناس الذي لم يكف يخرج
من أيدي الطبيعة (أو الخالق)، دين موسى والبطاركة والناس الأولين، وفي
ما بعد دين المتوحشين الذين بقوا الأقرب إلى الطبيعة. نميز هنا إذن بين
ثلاث مراحل:

1 - القانون الطبيعي الذي أُرشد إليه العقل الطبيعي في قلب كل إنسان
والذي يأمر بحب الله وباليوم الآخر، ويكفي لخلاص الذين يسمعون ولم
يعرفوا إطلاقاً رسالة من الله؛ أنه يجعل من السعادة نتيجة الفضيلة (خارج
مسألة من نموذج عقاب - ثواب).

(1) الرمانة. جراحة الترميم أو الترتيع Prothèse.

(2) وبخاصة لدى Exemplar vitae humanatae, trad., Uriel do Costa J.-P. Oslor, Paris, 1983.

2 - قانون موسى، الذي يتطلب التنفيذ المشكك بالشعائر الصعبة في الغالب، إنه يصلح كحاجز وحماية، إلا أنه يمكن أن يصبح عائقاً إذا أكرنا أن معناه الحقيقي هو روحاني (إن المختار الحقيقي هو المختار الباطني، صفحة 233)، ولا يعد إلا بسعادة دنيوية.

3 - تعاليم المسيح توضح القانون الطبيعي، وبخاصة بتوضيح طبيعة السيد الخبير في ذاته الذي ليس سوى الإله، وتدفع المسيحية بين الطلب اليوناني للحكمة وبين الطلب اليهودي للدلائل⁽¹⁾ (صفحة 256). ويميز أبلار، بالطريقة عيها وفي سلالة الفرضيات الرواقية، بين عدالة طبيعية وبين عدالة يقينية. «تركز الأوسى على إتمام أعمال عدالة يوحى بها العقل بشكل طبيعي إلى جميع الناس، وهي هكذا دائمة ومشتركة كتعبد الله وحب الأقارب ومعاقبة الأشرار. وملاحظة هذه القواعد ضرورة شمولية ولا يمكن اكتساب أي اعتبار إذا لم يكن هذا الشرط متقيداً به أولاً. والعدالة اليقينية (Sustitua positive) هي التي أقامها الناس لحماية منفعتهم أو شرفهم بشكل أكيد أكثر وزياتها» (صفحة 288). ومحتوى هذه العدالة الطبيعية أو الواجبات الطبيعية للناس يغطي، بشكل مضبوط تماماً، الجزء العملي من الدين الطبيعي في العصر التقليدي. وأخيراً فإن استعادة الممثلة الرواقية الإلهية بالعقل وبالعناية الإلهية تتيح، في الوقت عينه، دعم فرضية عقلانية كاملة للواقع (وإذن لمعقوليتها الاحتمالية بالنسبة إلى الإنسان)، ودعم نوع من التفاؤل الانطولوجي، النظير النظري للتفاؤل الإنساني anthropologique الذي، بإعماله الإشارة إلى الخطيئة الأصلية، يعطي الحكماء إمكانية الخلاص. «كل ما يحدث له إذن سبب عقلاني

Reprise de Paul, I corinthiens, I, 22.

(1)

يسوع وجوده وكذلك الأمر بالنسبة الى غياب ما لا يحدث إطلاقاً. فمن
الحسن إذن أن يحدث ما حدث وان لا يحدث ما لم يحدث» (صفحة
327).

النهضة

تسم النهضة، من وجهة النظر التي تهما هنا، بثلاث ظاهرات: النشر
العالم لتصوص الثقافة اليونانية - اللاتينية، والتهديد التركي والعلاقات
بالاسلام، واكتشاف العالم الجديد، وهذا ما لا ينسجم بالضبط مع
النموذج القديم وتقليده الشعري الكبير، مما يقود بعض المفكرين الى
حوار ذي تكاليف جديدة يدمج كشرتك لا اليهودي وحسب، وإنما
المسلم أيضاً، ودي تفكير جديد في النموذج الطبيعي. ثلاثة أمثلة تتيح لنا
إظهاره: مثل نيقولا دي كوير Nicolas de Cues وريغون دو سيون
Raymond de Sebond وجان بودان Jean Bodin.

ليقول دي كوير - كتب نيقولا دي كوير في عام 1453. La paix de
la foi، في سنة استيلاء الاتراك على القسطنطينية، وهذا الحوار أدخل
حوالي عشرين شخصية المسيح ورسلاً ومثليين عن تقاليد ثقافية
مختصة: الايطالي والتتري والفرنسي والفارسي والكلداني والهندي...
يهدف إقامة «السلام الدائم للاديان» عن طريق مجمع ديني شعولي برئاسة
الاقدم الثاني الالهي Verbe في القدس، المدينة التي سبق أن تعايشت
فيها الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والاسلام، المتمتع
بامتياز التدخل في هذا النقاش. إن تعددية الاديان ليست شراً في ذاتها
وإنما في مقابليها إذ إنها تولد «انقساماً وعدائية» (54) وارغام الضمائر
والكراهية الدكناء المصيبة. وتحلل ما وراثية كوسان Cusain الطابع

المحتم لهذه التعددية طامسا أن التخليف، الوحدة الفائقة الوصف⁽¹⁾ والمستقرة للامتناهي، يترجم بشكل محتم في المتناهي عن طريق النمو والتعدد وعدم المساواة والتمييز. وهكذا فإن وحدة المحققي تنحرف في تنوع اللغات والتفسيرات (8). ويجب إذن إدخال مبدأ التنوع الثقافي الأكثر امتناعاً في النعمة لإعادة التنوع الديني إلى مبدأ المسألة الاساسي. وهذا المبدأ، بالنسبة إلى نيقولا، هي المسيحية التي مرت في عربال فلسفتها الخاصة التي تعطي للتثليث، مثلاً، معنى مقبولاً به من قبل التوحيديين المتشددين وهما اليهودي والمسلم⁽²⁾، أو التي تماثل تعبد الآلهة غير الإله العلي باكرام القديسين والملائكة⁽³⁾ (Dulic) في المسيحية. وإذا كان نيقولا لا يريد الأخذ بالاعتبار المذهب الاساسية الكبرى لايمانه (التثليث والتجسيد وخلص البشر والقيامة) فإنه، بالمقابل، يقبل تنوعاً كبيراً للشعائر طالما أنها جميعاً حاضنة للقاعدة الاساسية لحب الله واليوم الآخر، هذا الحب الذي يكفي النور الطبيعي لمعرفة.

إن الأوامر الالهية هي الأكثر إيجازاً ومعرفة من قبل الناس جميعاً، وهي مشتركة بين الأمم كافة. وأكثر من ذلك أن النور الذي يبيها لنا هو مبتكر في النفس العاقلة، إذ إن في كلام الله أمراً لنا بمعاملة الغير كما نريد أن

(1) «إذن أنت الذي تهب الحياة والكائن، هو أنت الذي يبحث عنه، بالمخاط مختلفة في السمات المختلفة، والمسمى بأسماء متنوعة، إذ إلك، وفق ما أنت عليه، تبقى، بالنسبة الياء، غير معروف وفاق الوصف (5).

(2) المبدأ الأول هو واحد ومقسم إلى ثلاثة بكونه للوحدة بالضرورة والمساواة ورباط الواحد بما يساويه (Cl. Chapitre 7, 21).

(3) المبدأ لئله الأحد Latric هو لله وحده، أي عبادته، والقديسين الأكرام Dulic (من اللاتينية idoules عبد) أي التسجد والاحترام لهم بدون عبادة.

بعامتنا به. وهكذا فالحب إذن هو إنجاز قانون الله والقوانين جميعاً تؤول
إلى هذا القانون (59).

ريكون دو سيبون Raymond de Sebond - ريكون دو سيبون طبيب من
تولوز كتب، حوالي عام 1434، Livre de créature ou théologie naturelle، وترجم من قبل مونتيني Montaigne في عام 1565. وفي
استعانة بالمعنى الخاص بالمجاز القروسطي لكتاب Nature، يرى سيبون
أن الله أعطانا كتابين، كتاب الانتظام الشمولي للأشياء أو الطبيعة،
وكتاب التوراة [2]. يعلم الأول الجميع مذهب الايمان الشمولي (Fides
catholice) المشترك بين الكليركيين والعلمانيين وأنواع الناس جميعاً،
ويرر سيبون ذلك بمكان الانسان في الطبيعة، في المفصل بين الطبيعة وما
فوق الطبيعة، مرآة العالم ومكتفه⁽¹⁾. وفي الواقع إن حرية الاختيار، وموفها
ليس هناك أي شيء في كمال وكرامة (الفصل I)، هي ما «يقرن ويوثق
العالم بالله» إذ إنه الكمال الالهي وفي الانسان «صورة الله ومنزله». والحال
أن «الاختيار التحرري له عضوان، الذكاء والارادة» (المفصل 109).
والانسان، بكونه موهوباً، لا يستطيع أن يعتقد أو لا يعتقد إلا عن طريق
تصديق حر أو عن طريق العقل، إذ إنه إذا كان بالامكان إجباره على
الاعتقاد أو على القيام بواجبه، فذلك يعني حرمانه من حرية الاختيار، أي
من كرامته. والحال أن أسلوب التوراة هو أسلوب مقول مطلقة «يعلمنا عن
طريق الابعاز والأمر الممزوجة بوعود وتهديدات»، في حين أن كتاب

(1) كل الأشياء لها كائن انساني في الانسان، وهي مرتبطة وتعود للاختيار المتحرر الذي
هو الاطلاق والكمال للخلق والذي يعطي الانسان الامارة والسيطرة على كل ما ينفى
(المفصل 103).

المخلوقات يعلمنا واجباتنا عن طريق «حجة ودليل ومثال يستخرج من المخلوقات نفسها» (الفصل 212). وهذا الأخير هو إذن أسهل وإلى حد ما أكثر توافقاً مع طبيعة الإنسان الأصلية الخاصة به، وكذلك فإن تعاليم كتاب المخلوقات هو مناسب للاهوت الالهي. إنه لا يترض أي معرفة مسبقة ولا يتضمن برهات معقدة وعويصة. إنه يحيل دائماً إلى الشهادة الداخلية للضمير ويؤس العلم في أشهر محدودة. إن له إذن كفاية ذاته في الحق. وإذا لم يكن ذلك واقعياً، طالما أن الوثنيين لم يرقوا كيف يقرأون بشكل صحيح كتاب الطبيعة، فلأن الواقع هو أن الطبيعة تظهر والكتابة تحل رموز ما هو «لغة أصلية» وقصور مستقراً للقارىء البشري، وهذا ما يعسر ظهور كتاب ثان هو كتاب التوراة. لا لأن الأول قد تم تشويبه أو تزويره، فهو على العكس غير قابل للتزوير وغير قابل لأن يحمى، وإنما لأن القارىء كان قد أصبح أعمى. فالكتابتان يترضان نفسيهما تبادلياً: فكتاب الطبيعة هو نوع من الوصية الحقيقية الأولى -Proto-vétéro- Testament، وبالعكس تفترض قراءة كتاب الطبيعة نظارات كتاب التوراة.

هذا هو التشابه المدهش والتوافق انفرادي لهذين الكتابين: إن لهما الهدف منه والحجة ذاتها، ويتضمنان الانتظام المماثل والارشاد المماثل: ويختلفان فقط في أن أحدهما يسلك طريق البرهان والدليل والثاني طريق التصميم والسلطة، وفي أن أحدهما يمثل الطاعة أكثر والثاني يسيطر عليها (الفصل 212).

وفي الواقع، وكما يلاحظ مونتيني Montaigne في: ⁽¹⁾ L'apologie،

Essais, 11, 12.

(1)

لا قيمة لبراهين سيبون Sebond إلا بكونها مادة موضوعية حسب الاصول
من قبل الايمان:

إن الايمان، الذي اصطلخت فيه جميع سيبون وأدى الى انتشارها، جعل
هذه الحجج حازمة وصلية: فهي قادرة على أن تكون صالحة كتوجيه
ومرشد أول لمتبرن بوضعه على طريق هذه المعرفة؛ إنها تدرسه أولاً
وتجعله أهلاً لتعمة الله التي بواسطتها يهب نفسه ويكمل نفسه بعد
تصديقنا⁽¹⁾.

إلا أن مونتيني عالياً ما هو فقط. فتمط برهنة سيبون ليست عنيفة: إنه
تأويلي وغائي⁽²⁾ ومن منتهي مبدأ المركزية البشرية anthropocentré. إن
مسمى سيبون، البعيد عن أن يقوي الايمان، يعطي أسلحة للتشكيكية
الدينية. إن معرفة العقل الطبيعي، كما يقول مونتيني، هي «فطرة» وشاذة:
هل هناك أكثر عمقاً من إرادة سبر غور الله عن طريق توليداتنا الدينية
الياطية وتخميناتنا وتحديده مع العالم بإمكانيتنا وقوانيننا، وإن نستخدم،
على حساب الألوهية، هذا النموذج الصغير للكفاية الذي طاب له أن يوزعه
على حالتنا الطبيعية⁽³⁾.

يبقى أن هذه المحاولة، مهما كانت قابلة للنقد، تتيح لنا التمييز بشكل
أفضل بين مسمى اللاهوت الطبيعي كجزء من الفلسفة التي تصلح كتعليم
اجتائي وأحياناً كمحام للاهوت الموحى به (سان توماس Saint Thomas)

Essais, II, 12, p. 425.

(1)

(2) غالي: قائل بمنهج الغائية أي تفسير الكون على ضوء الاسباب الغائية Finalisme

(3)

Essais, II, p. 493.

وبين لاهوت طبيعي جاء يأخذ مكان اللاهوت الموحى به. ومن المفروض أن يكون محتواها هو عينه، مع هذا الفارق بالنسبة الى الكتابة، القابلة للفساد والقابلة للتفسير من قبل الاكليركيين وحسب، في أن كتاب الطبيعة هو غير قابل للفساد وسهل المتان من قبل الجميع. والطبيعي يظهر هنا الفورية والعفوية وسهولة المتان. والمعرفة المستخرجة من كتاب الطبيعة ربما هي ليست المعرفة الدافعة كلها، ولكنها بشكل فيها «الجذر» والينبوع الممنوحون للجميع، العلماء والجهلة. وقد أخذ التبريريون الهروتست من هذه المحاولة في القرن التالي، ثلاثة أمور على الأقل:

أ - فكرة الامكانية في أن نجد في الطبيعة مبادئ مشتركة يمكن أن يتفق عليها جميع الناس، وبامكانهم، إطلاقاً منها، أن يناقشوا في: وجود الله وكماله وحلمه وقاعدة التبادلية وتطلب توزيع عادل للارزاق ب - تقوم volarisation دين حر يقبله ويرتاح اليه العقل المشترك، مستقيم وسليم (أي لم تفسده الحطية). ج - تبرير طريق خلاص في متناول الجميع، حتى المتوحشين والوثنيين الذين لم يدعوا مجال الوحي الايصائي. إلا أنهم كانوا بعيدين عن الرغبة في أن يجدوا في هذا التعليم للطبيعة المحتوى الشامل للإيمان المسيحي، فقد استقبلوا بهذا اللاهوت الطبيعي إيماناً في حده الأدنى، هو القاسم المشترك للمعتقدات جميعاً، والكافي لتأسيس ممارسة صحيحة، وغير الكافي لأن يكون هو وحده مقولاً كاملاً حول الله. وبذلك تنتقل النبوة من النظرية نحو الممارسة.

جان بودان Jean Bodin

«إن محاوراة العلماء السبعة Colloquium heptaplomeres، وهم من ذوي أحاسيس الاسرار المخفية المختلفة للأمور الموحى بها» هو كتاب

فمن العصر التقليدي ومصرى مدة طويلة طلي رداء غرافق مع ربح العصبية. وقد جعل جان بودان سبعة من أصلاته يتحاورون فيه، يمثل كل واحد منهم وضعاً ديبياً (بامتناء الألهاد)؛ عما في ذلك اللاتفرقة الدينية والدين الطبيعي الذي قدم لأول مرة كدين مستقل تماماً. وكانت محاورة بودان، بخلاف حوارى أيلار وسيفولا دي كوينز، لا تريد الانقاع ولا الاستخلاص، إلا أنها تمت بعددية أصوات كان كل واحد يضرع فيها هي لعتة الى الاب المشترك للطبيعة. وفي الواقع، إن الازدواجية، بالسمة الى بودان، جويجها للعارض، هي المثيرة للعناية. وإذا عندنا التنوع، كالمهن في الجمهورية، فإن ذلك يقوي وحدة غنى الحياة المشتركة. ويقدّر ما يؤلم تألف الانغام الآدان الدقيقة، بقدر ما ولارتاك المجموعة من ثمانتي نغمات octaves والفاصلات الثلاثة tierces والرابعة quarts والخماسة quintes من نغمة ومنعة (صفحة 177). إلا أنه، في هذا التناغم المتعدد الاصوات، يجب أن يكون هناك خط نفسي يشكل مركز تألف بممي cantus firmus تعقد حوله اللعبة الحرة للتعبيرات. وهذا النشيد الاساسي هو الدين الطبيعي. والدين، حسب بودان، ليس علماً لأن البرهنة القاطعة تقصه وهي خاصة بالعلم، ولا يمكن أن يكون رأياً لأنه بحاجة الى الاستقرار، لاسباب سياسية على الأقل، ما دام الرأي تغييراً صرفاً. إنه إذن رضا حر وإنما بدون دليل حاسم. وإذا كان الدين الطبيعي يكون خط النشيد المستقر لتعددية الاصوات الدينية فلأنه الأيسر والأقدم والأكثر ثباتاً. إنه، في أن معاً، دين نوح والبطاركة قبل مرسى. وأما محتواه فيعلمه القانون الطبيعي المبتكر. ولا أبجد إطلاقاً قاعدة أفضل للحقيقة من العقل المستقيم، أي القانون المسيطر للطبيعة الذي يلهمه الله قلوب الناس والذي ليس عريضة على الاطلاق للتغيير، وليس فيه أي شيء أكثر قدماً

وليس بإمكانه فعل أي شيء ولا التفكير بشكل أفضل» (الصفحة 402). ويمكن أن يحدد محتواه كالتواقة العقلانية التي قاومت الرمي المتصالب للاتقادات التي تحملها في نفسها، تبادلياً، جميع الأديان على أن كل دين هو الحقيقة الوحيدة: بالنسبة إلى المعتقد، ووجود الله اللامتناهي حائز كل شيء ومحافظ عليه بمنايته الإلهية، ووجود حرية الاختيار في الإنسان، وبقاء للنفس بعد الموت فتأمين التوزيع العادل للمضائل والمحطايا. وبالنسبة إلى الممارسة: فهي تتطلب تعبدًا بعبادة يمكن أن تعبر عن نفسها بطرق متعددة طالما أن ما يطلب بشكل شعولي هو الشكل العام للفصل بين المقدس وبين المبتذل وليس المرء السجند لهذا الشكل؛ ممارسة الأعمال الصالحة التي هي شرط الخلاص المؤمل لجميع الناس المستقيمين والتي توجد بكليتها في الوصايا العشر، وجميع بؤدها⁽¹⁾ وتمت الموافقة عليها، وطلبت في هذه الدنيا بأكملها تقريباً، ما يشكل استدلالاً قوياً بما فيه الكفاية لاثبات كم هو قانون الله مطابق بشكل تام للطبيعة» (الصفحة 234). والنتيجة هي دفاع عن التساهل، بنوع من اللامبالاة تجاه جميع الأديان الرضعية التي ليست سوى ركزات Surgeons للدين الطبيعي، أو عن طريق التكيف مع المحيط كالشخصية المثلونة لـ سينامي Senamy الذي يقبل، في أسفاره، دين البلد الذي يكون فيه. على أن هذا التساهل له حدوده السياسية: فالالاتحاد لا يحق له بحاضرة عند بؤدان إذ إن «تجريد الأصل من الثواب والخوف من العقاب الأبدى يجعل المجتمع غير قابل للبقاء بين الناس» (صفحة 6).

(1) باستثناء تحنيد يوم السبت. وهو اليوم السابع بالآخرى ٧ السادس أو اليوم الأول (كالمسلمين والمسيحيين على التوالي).

الاصلاح

كان قرن الاصلاح (القرن السادس عشر) أيضاً قرن الحروب الدينية، والقرن الذي أخذ فيه «الحقد الداكن المصفى» شكل الكراهية اللاهوتية التي منهجها البقير بأنها على حق حتماً، والتي جعلت من خلاصها خلاص الغير باستئصال أعداء الايمان. وفي وجه هذا الجنون، ارتفع بعض النفوس يطلب العودة الى بساطة تعاليم الارمان الانجيلية الأولى والتشديد على النقاط الاساسية للايمان المشتركة بين الكنائس جميعاً بدلاً من نقاط المذاهب الموروثة من التاريخ. وكان البرهان الذي بسطه إيراسم Erasmus في 1523 Lettre à Jean Carondelet du 5 janvier بسيطاً: يجب عرض البنود الاساسية مع تحديد حدودها في سبيل التشديد على التعليقات الاخلاقية أكثر من التشديد على المعتقدات، إذ إن «فلسفة المسيح» هي من الحماية أكثر مما هي معرفة نظرية. وبهذا الشرط يتم تجنب «حق الشجار»، ويعرض على الأتراك وعلى الوثنيين في العالم الجديد الخلاص لا اليهودية. كان المهندس الإيطالي جياكومو اكونشيرو Giacomo Aconcio (اكونتيوس Acontius)، المهاجر الى انكلترا، قد كتب في عام 1565 مطولاً بعنوان (حيل الشيطان Satanae Strategemata): الحيلة بالامتيار لأمر الشياطين (الذي يرمز الى الكبرياء البشرية أيضاً) هي في أن نحمل على الاعتقاد بأن خلعة الايمان هي في الدفاع عن ارثوذكسية عن طريق السلاح، في حين أن تأجيج الاحقاد والانقسامات واعمال القتل لا تؤدي إلا إلى توسيع سيطرة الشيطان. وهذه النصوص لأيراسم وكونشيرو وغيرهما والنصوص الأخرى المماثلة تصلح كاستناد دائم الى التيار البريسبيترالي reniste للقرن السابع عشر. وكان مذهب «النقاط الاساسية» الضرورية وحدها للخلاص - وتمييزها عن النقاط المذهبية أو الشعائر ذات

الأهمية التابعة، التي كانت متروكة لتقدير الكنائس أو حتى المؤمنين - قد استخدم كدعم لتبليغ تبريري اتجه نحو شعوب بعيدة وراعية في حفظ السلام قبل أي شيء آخر. والحال أن تحديد هذه النقاط بالرضا الاجتماعي للشعوب كان يركز على فكرة بأن الله، أب الجنس بكامله، لم يكن في وسعه ترك شعوب وقرون بكاملها في حرمان من أي وسيلة لمعرفة وخدمته ولتتمتع بالخلاص. وهذه البود الجوهريّة كانت مفاهيم مشتركة مثل «إدراك الألوهية، ووعي الشر، والرغبة في الحلول، والامنية في السعادة، الخ...» الموجودة في الإنسان في هذه الدنيا، في كل إنسان، والتي بدونها لا يكون الإنسان إنساناً، ولا يستطيع الإنسان إنكارها إلا أن يكون مهيناً نفسه⁽¹⁾. وبذلك كان التيار الأيرينستي (الذي غا في وسط بروتستيني حصرياً تقريباً) قد وجد ثابته النظرية الرواقية للمفاهيم المشتركة وللدن الطبيعي الذي كانت معرفته قد تسهلت بنشر وسيط مدهش للفلسفة الرواقية، (1504) La Manuductio-atoicorum، للبحاثّة الإنساني جوست ليمس Juste Lipse. فمن جهة أولى كان الفارق بين النقاط الأساسية والنقاط الثابتة يدخل بسهولة أكبر في النموذج الرواقي من الفارق بين ما هو وحده الخير الحقيقي (L'honestum) وبين الأرق أو الواجبات الثانوية (Les officia). ومن جهة ثانية كان من الممكن أن يكون الفارق بين الدين الطبيعي وبين البيانات التاريخية داخل في الرسم البياني الرواقي للعلاقة بين الحق الطبيعي وبين نظم الحق الوضعي. ويمكن للائحة النقاط الأساسية أن تتغير حسب واضعها بأن يدخلوا فيها إلى حد ما

(1) Philippe Duplessis-Mornay, De la vérité de la religion chrétienne, 1581, Préface, p. 11.

(وأحياناً بدون إدخال أي شيء منها) بنود لاهوت موحى به (الثلاث، التجسيد، البعث)، إلا أن بعض النقاد كان دائماً حاضراً، ويشكل نقطة انطلاق لقيام حوار حقيقي مع مؤمني الديانات الأخرى التوحيدية، مع الوثنية القديمة ومع وثنيي العالم القديم: وجود البهية سامية تضمن انتظام العالم بعنايتها وتهتم بالناس، وتطلب تعبد يتركز في ممارسة حياة مستقيمة، والأمل في سعادة مستقبلية تتناسب مع ممارسة الفضيلة. إن هذه النقاط هي التي تشكل جوهر الدين الطبيعي في العصر التقليدي.

الحساب الختامي في نهاية القرن السادس عشر

يمكن اعتبار الدين الطبيعي، غير نموذج رواقلي وفي هدف اليوناني وشمولي، قد عاد إلى الفكر الديني في نهاية القرن السادس عشر. ونصرف إليه في سلك حلف نظرية النقاط الأساسية بمعتقداتها الشمولية (وجود الله، والعناية الإلهية، وحرية الإنسان، ونعلود النفس، وسعادة مستقبلية وثراب)، وقاعدتها العملية (قاعدة التبادل الذهبية)، ونسبوتها الثقافية. وسوف تفتح بشكل أوضح في القرنين التاليين بمفصلها زيادة بالعلمفة. إلا أن هناك، منذ الآن، عدداً من الأمثلة (أو الأجوبة) الفلسفية قد عرضت على هذا الشكل. إن فرضية المفاهيم المشتركة تسند إلى معنى مشترك وإلى عقل مشترك تأكدت قوته وصلاحته من جلد ضد المتسكين بالفساد عن طريق الخطيئة الأصلية. ويفرض الطابع الإلهي المعترف به للعقل (بالعودة إلى المماثلة: المسيح = كلمة الله = اللوغوس Logos)، وفي الوقت عينه، الطابع العاقل للدين الأصل وبعاً من استمرارية العقل بالآيمان. وتصبح نظرية درجات الموافقة (صلة مفهوم معتقد كموافقة حرة) بناء دوائر متعقدة المركز حيث ما هو مدرك يضمه ما هو قابل للتصديق.

الذي هو نفسه يضمه ما يعتقد الايمان الصريف. وعندما تكون الحقيقة موحى بها فهي تنير العقل فيستيقظ فيها لدعم الحقيقة. وبقدر ما هناك من حاجة الى أن يخفف العقل الايمان ليحتاج لنا التوصل اليه بقدر ما يرتفع بنا، على العكس، كما لو أنه يحملنا على كفيه، لكي يجعلنا نراه ونشعره كمرشد، كما لو أنه هو وحده بإمكانه أن يوصلنا الى الله، وأنه وحده الذي علينا أن نتعلم منه خلاصنا⁽¹⁾. وإذا كان العقل يحمل على كتفيه الايمان، فالدين الطبيعي هو ما جرثوم germe الدين الموحى به، وهو إذن المرحلة الأولى أيضاً للتبريرية المعنة لشعوب ليس هناك معها أي تقاسم لتقليد ثقافي، وإنما تقاسم في العقل وحسب. والحال انه طالما ان الدين الطبيعي يتصور على أنه الثابت لجميع الاديان (مع هذا الافتراض المؤكد ثانية ومراراً بأنه لا يمكن أن يكون هناك شعب بدون دين إذا كان الدين هو خاصية الانسان)، وأن مسألة الهرطقة هي من حيث المبدأ منهجية وضعت جانباً بكونها غير ملائمة، فإن ما يتعرض للخطر هو إمكانية التبريرية، أي تأسيس أفضلية محكومة لدين ما من الاديان التاريخية. إن نظرية المفاهيم المشتركة (الدينية) تؤسس قابلية نقل معمم للاديان، بالنسبة الى معتقداتها (مثلاً: تقليد الشرك الى وحدانية الله العلي)، وبالنسبة الى شعائرها (شعائر الاجلال، شعائر التنقية، إلخ...). وتطرح قابلية العمل هذه بدورها مسألة محتوى مشترك. فهل نخلط هذه الترجمات جميعاً للدين الاساسي، الملتبس مع الدين الطبيعي للانسان أو دين نوح والبطارقة، بدون مذهبية أو احتفاليات، هناك نص أصلي؟ وأين يمكن أن يكون مكانه؟ أليس من الواجب بالاحرى الافتراض بأنه إذا كانت هذه المطابقة المعقدة ممكنة،

Duplessis-Mornay, *ibid*, Preface, p. 9.

(1)

فلأن ما ينتقل من دين إلى آخر هو شكل مشترك أكثر مما هو محتوى مشترك؟ وهذا الشكل، من جهة ثانية، يأخذ ثلاثة مظاهر:

أ - شكل عقلانية الواقعي طالما أن الله هو مبدأ المبادئ، وكخالق وعناية إلهية هو ضامن المعقولة الكاملة للواقعي. ب - شكل التبادل الذي يعرض التفاعلة الذهنية التي تلخص فيها جميع الارشادات العملية «أفعل بالآخرين ما تريد أن يفعلوه بك». ج - شكل التناسبية الذي يفترض خلود النفس والسعادة المستقبلية كي تتم إقامة التوازن بين الخيرات والاعتبارات. هذه المسائل لم تزهز بالتأكيد في القرن السادس عشر وحتى في القرن السابع عشر. يجب انتظار القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كي يظهر الدين الطبيعي كدين للفلاسفة، إلا أنه بالنسبة إلينا، نحن الذين نقرأ من مطلق ثقافة مختلفة، فإنه يعرض نفسه بشكل حتمي. وفي نهاية القرن التاسع عشر دخل وضوح النواة الطبيعية والعقلانية للاديان كافة في تحطيط للدفاع عن السلم وحرية الضمير والبحث الفكري، وترافق مع فرج من العلمانيين في الحقل الديني (نتيجة فورية للإصلاح ولكون النص المقدس أصبح في متناول الجميع)، ومع عمومية Universalisme دينية وفقت بين الثقافة المسيحية والثقافة القديمة واكتشاف افاق جديدة بحيث أصبح من الممكن أن يهتف المرء على أنه شخصية في وليمة دينية (let livre des Colloques لأيراسم، «Sancte Socrates, ora pro nobis»).

الدين الطبيعي في العصر التقليدي

عرف العصر التقليدي عودة واضحة ومعيرة الى الدين الطبيعي على الطريقة الرومانية، وتعود هذه الظاهرة بلا نزاع الى تعب عدد معين من المسيحيين ابرعين أمام فضيحة حروب قتل الآخرة من مذاهب متعارضة؛ إلا أن هذه الظاهرة وجدت أيضاً لدى مؤلفين آخرين مهتمين بحرية الفكر والبحث أكثر من الاورثوذكسية. وكان هناك هدفان رئيسيان مختلفان يقودان تخطيطين مختلفين يوجهان التفكير الى هذا الموضوع: هدف ديني صرف يرى في الدين الطبيعي المرحلة الأولى لاكتشاف المسيحية الأصيلة. وكان ذلك، مثلاً، موقف غروتوس Grotius. وهدف فلسفي بحث هو هدف تحرير الفلسفة واللاهوت من أي وصاية، وحتى التأثير المتبادل، كما هو الأمر لدى هوبس Hobbes أو سبينوزا Spinoza أو لوك Lockes. إلا أن الدين الطبيعي، في الحالتين، ظهر كالدين الخاص بالعلمانيين، سواء أكانوا بسطاء أو جهلة أو متعلمين. وقد بنى القرن السابع عشر، بعيداً عن معارضة الدين الموحى به بشكل عنيف، بين عام 1611 (تاريخ المطولات اللاهوتية الأولى لغروتوس) وعام 1677 (وفة سبينوزا) مفهوم دين طبيعي وموحى به هو الترجمة المحتصرة وإعنا العاقلة للمعرفة

والممارسة اللذين يقودان إلى الخلاص، حميلة جهلة الخلاص الذي تمنحه الفلسفة للعاقلين. وسوف نتفحص إحد ما هو المحتوى المعترف به عموماً للدين الطبيعي في منتصف القرن السابع عشر، وما هي المفاعيل المنتطرة من الدفاع عنه. وفي زمن آخر سنرى كيف مستحضّر تحولات الدين الطبيعي، باتجاه دين للفلاسفة (هيوم) أو باتجاه مسيحية عاقلة بدون أسرار غامضة (لدى لوك وتولاند Toland)، تأليهة القرن الثامن عشر.

النقاط الأساسية

إن تمييز نقاط أساسية ضرورية للخلاص، بالنسبة إلى بنود أساسية بشكل أقل، هو تمييز نجده بكثرة لدى عدد لا يستهان به من المفكرين البروتستانتية. ويعود أصله إلى تفكير إيراسم (Lettre à Jean Carondelet du 5 janvier 1523) الذي، بكتفه من تصاعد العنف والحقد اللاهوتي في الكنيسة، كان قد طلب العودة إلى بساطة الأزمنة الأولى للمسيحية. كان إيراسم يرغب في فصل العدد القليل جداً من بنود ضرورية حقاً للخلاص لأنها تأمر بطريقة حياة مستقيمة، عن الكتلة المتنامية للمذاهب التي، برغبتها في تحديد الإيمان بدقة، لم تتوصل إلا إلى خصامات لا يمكن تحديدها ونقاشات مصطنعة. (إن خلاصة (Summa) المجموع، الجوهري) ديننا هي السلام والاجتماع. ولا يمكن المحافظة على ذلك إذا لم نحدد تعاريفنا في عدد من النقاط محصورة إلى القدر الممكن، وإذا لم نضع حداً بالنسبة إلى كثير من هذه النقاط، لكل واحد في أن يلجأ إلى حكمه الخاص (Lettre 1334). وهذا التمييز ليس مصدره انجيلياً وحسب، كالتعارض بين الرسالة التي تقتل والفكر الذي يحيي، وإنما يميل إلى التمييز الرواقي بين الخير الذي يهمل وحده والأشياء غير المبالية

(adiaphora) أيضاً، كالصحة أو المرض، اللذين يمكن استخداهما للخير أو للشر، واللذين يمكن أن يكونا مساعدين أو عائقين في اقتفاء الفضيلة.

إن العدد القليل لمذاهب بسيطة جداً أو لنقاط أساسية، فخر يسوع وبساطته هما مذهبه *Les paucissima et simplicissima quas Christus suos docuit* (Spinoza, *Traité théologico-politique*, XI) يمكن تقسيمها إلى أربعة أو خمسة [4]: 1 - وجود إله واحد كامل وسمائي. 2 - ضرورة تقديم العبادة له. 3 - تحديد هذه العبادة كعبادة داخلية مكونة من ممارسة العدالة (أو الطاعة) والاحسان. 4 - تأكيد الحرية البشرية والتبعة الأخلاقية للإنسان. 5 - ضرورة الغفران والأمل في ثواب الفضيلة. لتمر بإيجاز محتوى هذه البنود المحتقة واستخراج ما يفرض وضعها من وجهة النظر الاجتماعية السياسية والفلسفية على حد سواء.

1 - وجود الالهية (numen et non pas deus). كان وجود الالهية معتمداً من قبل عدد من المفاهيم المشتركة سواء من قبل الابيقوريين أو الرواقيين، إلا أنه يبقى أيضاً تحديد الخصائص. وقد سميت وحيدة بمعنى أن هناك، حتى في الشرك القديم، الوهية سامية (Zeus) تسيطر على العناية الأخرى كلها، (تشترك أكثر من غيرها في الصفات المخصصة تقليدياً بالإله اليهودي - المسيحي (الحكمة، العظم، العناية الالهية الح...)). وحسب هذا الشرط المسيحي ليس الألحاد معترفاً به كوضع فلسفي قوي ومحدد بشكل واضح، وإنما كطريقة للكلام تشير إلى رفض المفاهيم التقليدية التي تجسد الله أكثر من اللازم. فالملحد يرفض إلهاً ذا عناية إلهية وخلود النفس وفكرة العقاب أو الثواب بعد الموت أكثر مما ينكر وجود الله. رد على ذلك أن غياب هذا الخوف من عقاب أعلى هو الذي يجعل الملحد خطراً ويأمر ببعاده عن الحاضرات المخفورة

جيداً⁽¹⁾. ووحداً التي الدين الطبيعي هي وحداً عملية أكثر مما هي وحداً نظرية. بمعنى أن وحداً الله هي فيها معلنة ويسلم بها عن طريق تأكيد وحدة انتظام الأسباب أكثر مما هي مثبته. والخاصية الثابتة للالوهة هي كمالها، وينظر إليها اما على أنها لا محدودة بالمعنى الديكارتي واما على أنها امتلاء وغياب للنقص. ومن هذا المطابع تنفر خواص أخرى كالعلم بكل شيء وكلية القدرة والحكمة والحقيقة التي تؤسس جميعاً المعرفة التامة بأن للإله فضلاً وأفكاراً بشرية وإمكانية التوزيع العادل، وبالأصافة الى ذلك، معرفة الانسان للعالم عن طريق العلم الذي يجب ارجاعه، بشكل أدق، الى مفهوم الإله كعناية إلهية.

وكان قد سبق للرواقيين أن فهموا العناية الإلهية على أنها، في الرقت عينه، تسلسل شمولي للأسباب وإذن للاحداث أيضاً (عناية إلهية عامة) واهتمام مشخص بأن للعناية الإلهية السامية أناس (موضوع توسع على الاحص في الرواقية الامبراطورية). وكان آباء الكيسة الأول، جوستان Justin واوريجين Origène ولاكتانس Lactance، قد استعادوا هذا الموضوع من الفلسفة الوثنية بعد تدميره. والحال أن التأكيد على إله ذي عناية إلهية يتيح، على أساس فهم العناية في إطار نط عام مزدوج وفردى، لإرضاء طلب مزدوج، طلب الورع الشعبي وطلب المؤسسات الاجتماعية: الاعتقاد بأن الإله يهتم شخصياً بكل واحد ويعاقب ويكافئ الأفراد والحاضرات حسب حكمته الواسعة التي تكمن مخفية عنا، وهذا يعني إقرار التعبد الشعبي⁽²⁾، وفي الوقت عينه، ضمان الانتظام الاجتماعي طالما

(1) Grotius, Du droit de la guerre et de la paix (cité DGP), II, XX, 46, 3.

(2) ما القائلة من عبادة الرومية لا تهتم بالناس؟ (Cicéron, DND, I).

أن الوعيد بالعقاب الزمني مبطل ومقوى بالوعيد بعقاب أبدي ليس في وسع أحد أن يتخلص منه. إلا أن فكرة انتظام شمولي للأسباب، ضروري ومستقر، تتضمنها فكرة العناية الإلهية الشمولية، ترضي الطلب الفلسفي في رؤية ضمان شرعية بحثها في تفسير العالم بتأكيد المعقولة الكاملة للواقعي، حتى وإن كان لدى الإنسان صعوبة في فهم انتظامها. ونجد في تعبير العناية الإلهية نفسه Providence (في اليونانية Pro-noia وفي اللاتينية pro-videre) فكرة تنبؤ وفكرة تدبير على السواء. وأقول إن الله ذو عناية يعني أنه، في الوقت عينه، يعرف مسبقاً ما سيحدث طالما أنه هو نفسه الانتظام العام للأسباب أو على الأقل أساسه، ويدبر كل ما يحتاج إليه الناس حقاً. وكان التأكيد على العناية الإلهية، في القرن السابع عشر، يلعب دوراً كناكيد هادئ، وأمن لحلم الانتظام تجاه البرهنة المرعبة للقضاء والقدر وللطابع غير القابل لفهم الاحكام السرية لله. وأخيراً فإن المماثلة بين الإله = العناية الإلهية الشمولية = المصير = الانتظام العام للأسباب = الطبيعة نحصر لتمثل الحلولي لله بالطبيعة، أو وضع إله متأصل بكلية في العالم. وكان الإله، في الدين الطبيعي في القرن السابع عشر، يكونه عناية إلهية، يلتبس تماماً مع الانتظام العام للأسباب الطبيعية التي يؤسس معقوليتها إلا أنه يبقى متسلياً عن العالم.

2 - بطرح المبدأ الثاني للدين الطبيعي أن الله يجب عبادته أو تقديم تعبد له. وهناك في فكره التعبد فكرة التثقف والتمجيد والخدمة والطاعة. وللتعبد، تقليدياً، بعد اجتماعي مع فصل محدد للمقدس، أي للاماكس والأزمة والأشخاص والأمور المحصصة للالهية وللتعبد، عن المبتدل. وإذا كان المقدس قد يولغ في إعطاء قيمة له، فهو أيضاً متساوي الحدين سياسياً طالما أن في وسعه دعم الانتظام المدني أو معاوضته، فالتزاعات،

في القرنين السادس عشر والسابع عشر، معروفة حول قيمة الاحتمالات وأنماطها، حيث توافقت مع هيللات اجتماعية خطيرة وحتى مع الحروب. فالدين الطبيعي يطرح أن الجوهري في التعبد يكمن في حالة الفكر الداخلية في إرادة تمجيد الله بممارسة الفصيلة. والاحتفالات، دون أن تكون غير مهالية أو غير ضرورية، مسبعدة إلى المرتبة الثانية، مما يفرض، في الوقت عينه، التسامح تجاه التعبدات الأخرى وأولوية القصد على صحة الشعائر.

وأولوية الممارسة هذه على المنهجي، بشكل عام، والقصد على أنماط التنفيذ أو الفكر على الحرف، موحدة في كل مكان: في تحديد النقاط الأساسية للمعتقد وفي قواعد العمل، وفي المفهوم الشامل للكنيسة. إلا أن ذلك واضح، بشكل خاص، في مفهوم التعبد. فالتعبد الداخلي يتقدم على التعبد الخارجي، وممارسة الاحسان تتقدم على الصلاة المتقن عليها هي نفسها على أنها صلاة عبادة ورضا أكثر مما هي التماس. ويجب أن يرتكز التعبد الخارجي والجماعي على مجالس يبحث فيها الناس على الفصيلة مع التذكير بالكلام الإلهي وإقامة صلوات جماعية⁽¹⁾.

3 - تنظم أولوية التعبد الداخلي مسألة الراجبات تجاه الله بطرحها أن هذه الراجبات تكون متممة عندما تتم الراجبات تجاه اليوم الآخر، وهي محددة بما جرت العادة، منذ القرن الأول، على تسمية «القاعدة الذهبية» المصنوع عنها في التوراة ولدى المؤلفين الوثنيين على السواء، والتي تقول «لا تعامل الغير بما لا تريد أن يعامل بك به»، وتتميز بالتطلب الشكلي

Grotius, *Moltius* (cité Mel), 65.

(1)

المبادأة. وهنا توجد أيضاً مقارنة مهمة مع الفلسفة الرواقية، مع هذا الفارق القريب بأن الفضيلة، في الرواقية، هي واحدة (ومن يمتلك فضيلة يحوز الفضائل جميعاً) لأنها علم، والعلم، بكونه من انتظام النظام، هو بالضرورة فضيلة. وفي الدين الطبيعي للقرن السابع عشر الذي ما زال من الهام المسيحية تكمن وحدة للفضيلة في الاحسان الذي يركز فيه الفضائل جميعاً ويختصرها (Paul, Epître aux Corinthiens, VIII). والاحسان (محتوى انجيلي) المتصور في الشكل العقلاني للتبادل (شكل رواقى) يولد العدالة والقانون المدني كله: «إن الله، الذي بذلك فقط يجعل الناس عاقلين، قد أرشدكم وحفر في قلوبهم أن لا يفعلوا بأي كان أي شيء يرون فيه ظلماً إذا فعلناه به، وهذا السدأ جصس العدالة كلها والانضباط المدني كله» (Hobbes, De homine, XIV, 5).

4 - إلا أنه يمكن للإنسان أن لا يقوم بواجباته. فالحطاً محتم، ليس بسبب الخطيئة الاصلية: فهنا الموضوع مكبوت بشكل مستمر، مخفي أو منفي في مسألة الدين الطبيعي، ولكن كنتيجة للحرية التي هي في الانسان الصفة التي تجعله الأكثر شبيهاً بالله. فلأنه يخطيء هو بحاجة الى الاعتماد بالفقران شريطة بدم حقيقي. والشمولية وفيض شعائر التطهير في الاديان قاطبة يشهدان، هنا أيضاً، على الضمير المشترك بعدم عصمة الانسان. ليس التقيد المتردد بالشعائر هو الذي يمحو الحطاً وإنما أصالة الندم التي تفرض وعي الخطأ، وإرادة الاصلاح والثقة بالرحمة الإلهية. وبذلك فإن الندم لا يسعه إلا أن يتبع الاعتراف لا أن يكون قبله إطلاقاً كما يلاحظ هوبس ذلك (Du citoyen, XVII, 25).

5 - إن السعادة، كالندم الذي هو حزن يرافق الاعتراف بالخطيئة، هي متعة كاملة ودائمة ترافق، بشكل ملازم، ممارسة الفضيلة. وإذا كان

الخلاص مفهومًا كملازم (Spinozo) أو كمصنوع (Grotius)، فإن التأكيد الدائم (المستعاد عن الرواقية) بأن الفضيحة هي ثوابه الخاص يدل على مفهوم تحليلي للرابطة بين الفضيلة والسعادة. والخلاص، المفهوم على أنه، على أساس نموذج طبي زراعي، شعاع وتفتح لطبيعتنا، يصل بالميراث الطبيعية إلى نموها الكامل ويرضي بشكل خاص الرغبة الأصلية في السعادة. إن تعاليم العمل المستعجم تلتقي هنا مع تعاليم المسيحية. إن الخير السيد للإنسان هو التمتع، بأكثر ما يمكن، بما هو في ذاته الخير السيد، أي الله^(١). إن الإثمار الطوباوي أو Fructus Dei، المحاصر من قبل في هذه الحياة، يركز على البدء بمعرفة الله ومحبه وان نجد في ذلك انشراحنا. ولماذا بدلاً؟ لأن معارفنا في هذه الحياة هي غير كاملة وغير مؤكدة، ونحن للخير الحقيقي يتناقض مع الخيرات الكاذبة، وانشراحنا يعكس الخوف من العذاب والموت. إلا أنه كلما تأكدت ممارسة الفضيلة كلما أصبح الله معروفاً أكثر ومحبوباً بشكل مناسب، وكلما أصبحت متعنتاً بالله وسرورنا أشد قوة، وكلما ابتعد الشر في أفق اللاكون. إن سلسلة خلاصنا المقدسة، كما قال الراعي اسحق دريشر Isaac d'Huisseau^(٢)، تتضمن ثلاث زريعات: معرفة الحقائق وممارسة الفضائل وامتلاك السعادة. ومن الواضح أن الزريعة المركزية تتحكم بالزريعتين الباقيتين وتمسك بهما. فممارسة الفضائل منفذ لمعرفة حقائق الايمان وهي تؤمن امتلاك السعادة.

وفي الدين الطبيعي المتوافق على الصعيد الديني مع الفردية القانونية

Grotius, *Id.*, 14.

(1)

Réunion du christianisme, 1670, p. 24.

(2)

للحق الطبيعي الذاتي الذي ينمو بشكل متواز في العصر عينه، يتم تصدير خط سير الخلاص بالدرجة الأولى من الأهمية. وهذا لا يمنع الفرد من أن يعيش مع آخرين، مما يطرح قوياً مسألة الكنيسة وعلاقتها بالسلطة السياسية. فالكنيسة الشمولية حقاً ليست تجمعاً مؤسسياً للمؤمنين أياً كانت. فالتجمع الروحي للناس جميعاً ذوي الحس السليم والارادة الحازمة هو الذي يتقاسم المعتقدات الأساسية عينها والطلبات الاخلاقية نفسها. ونتائج هذا الوضع مهمة. ففي أول الأمر رفض التفرد الكنسي أو ادعاء كل كنيسة امتلاك احتكار طرق الخلاص، ثم رفض سلطة عقائدها، حتى وإن كانت روحية، من نموذج كهنوتي، مما يعني، في آن معاً، مطلب استقلالية للعلماني لكي يجد طريق خلاصه والبحث عن الحقيقي والصالح (وضع أكدته بقوة هيربرت دي شيربوري Herbert de Cherbury)، والتأكيد على حق الأمير (الكرادلة والاساقفة) في الأشياء المقدسة، ولا يعني ذلك نقل الامتيازات الكهنوتية الى الأمير (توحيد المعتقدات والممارسات التيمدية الضرورية لخلاص، وتسمية الرؤساء الدينيين، والعودة الى المجامع الكنسية الخ...)⁽¹⁾؛ إنه يفرض بالأحرى تبعية السلطة الدينية للسلطة المدنية والحق والقدرة المعطيين للأمير بمنع الاكليركيين من فرض مذاهب جديدة أو موجبات جديدة. إن السلطة المعترف بها للأمير في الأشياء المقدسة ليست سلطة فرض أو سلطة تجنب ومنع وحماية، سواء على الصعيد المدني أو بالنسبة الى الحرية الفردية للاتباع. ومهما كانت الفروق الدقيقة في مؤلفات هذا أو ذاك، فإن

(1) Cf. sur ces thèmes le traité de Groenou de 1609, *De imperio Summarum Potestatum circa sacra*.

تقييد سلطة الكليركيين وأهمية الكنيسة المؤسسة بعمل كتحطيط في
خدمة حرية الفكر والبحث الفكري. وليس التسامح سوى الرأي
المعاكس.

نرى إذن أن الدين الطبيعي أو أيضاً «الدين الحقيقي المشترك في
جميع القرون» (Grotius [4]) يتضمن جميع مكرنات دين: إيمان، تضمنه
«عقيدة بحد أدنى»، تعبد داخلي يرتكز على الاعتراف بالالوهية وعلى
ممارسة الحياة المستقيمة، قانون تضمنه القاعدة الذهبية للتبادل أو مطلب
العدالة والاحسان، أمل، هو أمل السعادة الحاضرة والآنية، كنيسة تمتد إلى
تجميع الناس العقليين والعدالين. ومن أجل ذلك لم يسجل التاريخ هذا
الدين الطبيعي والشمولي والعادل، إن التمهيد بين الطبيعة والمؤسسة
(ثقافة وتاريخ) هو هنا متصور بطريقة مماثلة للتمهيد، في الرواقية، بين
الإمام أو المفهوم أو الممارسات الثقافية⁽¹⁾. وهكذا فالدين الطبيعي هو،
في الوقت عينه، طبيعي للإنسان، أو متوافق مع طبيعته، وهو ما يتطابق في
الإنسان مع حالته الطبيعية البحتة، وسابق للهبوط كما لأي رحمة أو
وحي. إن الامساح للطبيعة يجب أن يفهم هنا في معارضة مزدوجة لما فوق
الطبيعة من جهة، وللتاريخ من جهة أخرى. وهذا الإسهام يعمل إذن، في أن
معاً كميلاً وحدة الإنسانية (مهما كانت التعارضات بين المعتقدات
والشعائر، فإن الناس جميعاً يتقاسمون عمقاً دينياً مشتركاً انطلاقاً منه
يستطيعون التفاوض والاعتراف المتبادل بينهم) وكميلاً تملك: الطبيعة هي
ما أستطيع تملكه مع يقائي متعلقاً بالشمولي. وبالعكس يصل التاريخ في

(1) مثلاً، بالنسبة إلى الرواقيين، انه مبدأ مشترك ان يتم تجميع الاموات، إلا أن الممارسات
الجنائزية ومفهوم ما يقع الموت تظهر حسب الشعوب والصور.

هذه المرحلة كمبدأ تغير وتعددية وتباين، وإنما على أساس ثابت مشترك ودون مفهوم تقدم أو عسكرة. ومن هنا اللامبالاة بمسائل المصدر أو التكوّن أو الانتقال، وبالتماثل إمكانية الاعتراف بتقاليد دينية أخرى، الوثنية واليهودية والاسلام كأديان أصيلة وليس إطلاقاً كأديان مخطط لها أو مضللة، حتى وإن كانت المسيحية تحافظ بلا نزاع على نظام دين أكثر كمالاً وتميزاً.

ومن بين نتائج هذه الرقابة للأديان التاريخية واليقينية بالنسبة إلى لبنية المشتركة للدين الطبيعي ومعاييرها المنتظرة نذكر بشكل خاص: أمن رؤية تراجع المعتقدات الباطلة المستعرة وراء العنوان الممويه للأسرار الضامضة، وحرية الفكر، والتسامح، وتأكيد خلاص الوثنيين أو العاديين خارج المسيحية. وإذا كان ما يستتر تبسّية أسرار ضامضة هو في صف الأشياء الدينية غير المبالية *adiaphora*، فالاعتقاد والباطل الذي يرافق الجهل والتضخيم الديني يتراجع لمصلحة حرية الفكر والمعتقد شريطة أن يكون السلم العمومي مصاناً. والتسامح هو عدم حب الآخرة على أساس أنه ليس هناك خلاص إلا في استقامة معينة. ويتغير معناه تماماً عندما لا يعود التمييز بين الأورثودوكسية والابتداع *Hétérodoxie* مأخوذاً بالاعتبار على أنه ملائم، ويحول من الخطيئة (اللامبالاة بخلاص الآخر) ليصبح قيمة وضعية للدفاع عن حرية الفكر بتأجيلها المدنية بالنسبة إلى حرية التعبير عن الفكر وإلى القبول بأديان مختلفة على إقليم الدولة، وحتى متراسمة، شريطة أن لا تعكر السلام. وأخيراً فإن الدين الطبيعي، بخلاف موقف آباء الكنيسة الأوائل، كجوستان *Justin* الذي لم يكن بإمكانه القبول بفكرة خلاص حكماء العصور القديمة (سقراط وإبيكتيت *Epictète*) إلا بشرط اعتبارهم كمسيحيين دون أن يعرفوا ذلك، يفتح الطريق لمفهوم الاتحاد

المنقّب، ولتبار فلسفي كامل يطنى عليه بشكل واسع ويقبل بخلاص وثبين ورعين أو متوحشي أميركا شريطة حياة حكيمة ومستقيمة. وهذا الانتقال باتجاه دين أخلاقي بحث لا يخلو من إثارة مأخذ بأن اللامبالاة بالاديان تعود رأساً إلى اللامبالاة بالدين وإذن إلى الالحاد. ويرد على هذا الاعتراض بمثال العلم: إن حرية الحكم المتروكة للعقل البشري لا تنتج فيه «عدداً من الفرصيات يوازي عدد الرؤوس»⁽¹⁾، وإنما هي العكس وحدة أكبر وصلابة أشد بالنسبة إلى المعرفة. ويمكن الافتراض، على أساس النموذج عينه، بأن توالد المذاهب والشعائر هو الذي يولد اللامبالاة الدينية، في حين أن إعادة التركيز في التواة الجوهرية الأخلاقية تزيد، على نتائج الاجتماعية المفيدة⁽²⁾، من التقوى والاحوة الإنسانية ومعنى الألوهية.

من المسيحية العاقلة إلى المسيحية بدون أسرار غامضة

اتسمت نهاية القرن السابع عشر بدور في مفهوم الدين الطبيعي أو بالأصح في علاقاته بالدين الموحى به والمسيطر آنذاك وهو الدين المسيحي. فمن وضع سجنة أو انطواء يصلح أن يكون أساساً لتبريرية مسيحية باتجاه المنوحشين، وشعوب الشرق الأقصى، والمسلمين، وحتى المسيحيين أنفسهم، أصبح الدين الطبيعي تدريجياً آلة حرب ضد المسيحية. وفي حين أنه كان قد قدم على أنه دين للبسطاء، تحول إلى دين أرمستراطي للنفوس المهذبة. وهذا التطور، بالتأكيد، ليس عنيفاً ولا شاملاً ولا نهائياً. وقد حافظ الدين الطبيعي، في النصف الثاني من القرن

Proverbe Latin: Tot capita, tot sententiae.

(1)

(2) وفي السلام والائتمة المدنية وتخدم العلوم ومنه التضانيات وحسنات الحضارة.

الثامن عشر لدى روسو كما لدى كانط، على معظم سماته التي أضفهاها عليه ايرنستيو القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. إلا أن إبطال صفة القدسية للدين الذي عمل له التفكير في الدين الطبيعي توصل، في سلاطة *Traité theologico-politique de Spinoza* الذي أعاد قراءته الملحكون، إلى الانتقاد من مسيحية جد عاقلة وبلا أسرار غاصصة إلى مسيحية كاذبة ومفسدة للحضارة، لدى فولتير وديدرو مثلاً. فمن الدين الطبيعي، نواة الدين المسيحي، مصوّر الدين الموحى به ومثاله، ثم الانتقال إلى الدين الطبيعي كدين للعلاسة المستنيرين، في حين أن المسيحية هي فلسفة غير منجزة بالنسبة إلى الشعبي. وبين هذين المفهومين المتباعيين توجد صورة لوك الذي، رغم انتمائه إلى التيار الأول، طالب بأن يكون الثامن كسلف له.

لوك أو: المسيحية العاقلة جداً – إن العنوان الذي أعطاه لوك لتفحصه للمسيحية ولدفاعه عن حد أدنى من المعتقد المنحسر في بلدين (هناك إله ويسوع المصلوب هو المسيح) هو الآن ذو مدلول كبير. فالطابع العاقل للمسيحية (*reasonableness of Christianity*) يدل فوراً على المجال الذي يمتدح فيه التفحص: لا تفحص الحقائق العقلانية للعلم الاستنتاجي وإنما تفحص الحقائق العاقلة، أي، في الوقت عينه، مجال الممارسة والتأكد من الحدث «وظليل المحتمل». والمؤلف يفتح وينقل بنقد الأنظمة اللاهوتية والحفر من الزهنية النظامية في مجال الاعتقاد والحكم العملي. وقد دفعت تناقضات الأنظمة اللاهوتية لوك إلى إعادة قراءة الانجيل رافصاً أن يمرره عبر إيتامين *étamine* آرائه المسبقة، فاكشف فيه أنه لكي يكون الكائن إنساناً أو عابداً الله وحده يكفي أن يعرف أن يسوع هو المسيح [6س]. وهذا البند من الإيمان يحدد مدخل

الانتقال الى المسيحية دون تحديد الايمان المسيحي كله، وعلان الايمان من قبل الكنائس المختلفة أو الملل لا يفعل أكثر من ذلك، طالما أن هذه الكنائس والملل عاجزة عن إثبات صحة قائمة بهودها وكفائتها وعلى الأخص اكتسالتها. وهذا الايمان التاريخي بيسوع المسيح يأمر بدوره بهنود ملازمة له (حول البعث مثلاً) وبإيمان واعد هو قانون الاعمال. إنه لا يفرض إطلاقاً اعتبار كل ما هو موجود في الانجيل حقيقة. إنه بالأحرى يترك تماماً حكم الضمير حراً في أن يفعل فعله في تفسير النصوص المقدسة، وهو ما لجأ إليه لوك بشكل مستفيض في هذا الكتاب دون أن يمضي أبداً كان حق فرض تفسيره على الآخرين.

وقد وجد لوك ثانياً، في معرض تحليله، جميع مواضع الدين الطبيعي: اعتقاد منحصر بحد أدنى من البنود، التشديد على الممارسة، التعبد الداخلي والروحي، لزوم السدم، الوعد بالثواب وضمائم حياة بعد الموت. وهو ينافع أيضاً عن فرضية تكاملية بين العقل والايحاء الطبيعي الذي يكون الدين الطبيعي والوحي المسيحي، وهو العقل الواسع الأفق والتام والمزود، بخامسة، بضمانة سلطة عليا تصنع قوة قوانينه، سواء عن طريق سلطة المشرع أو الاقتناع بالعقوبات المتعلقة بها. ولمهم هذه التكاملية جيداً يجب عدم الارتكاز على التمييز اللاتيني (نسبة الى لايبنتز Leibniz)، المأخوذ به هناك بين ما هو فوق العقل وبين ما هو ضده، وإنما يجب الانطلاق مجدداً من التحليل الذي وضعه لوك لقانون الطبيعة الذي هو قانون العقل، ولكنه أيضاً قانون إلهي منحه الله للجنس البشري كله، في كل مكان وزمان، بخلاف القانون الموحى به (لموسى أو يسوع). وهذا القانون الذي يصلح كقاعدة شمولية للعمل الأخلاقي وكمحرك للاستقامة يأمر بالخير ويحرم الشر مبيناً علاقات توافق بين طبيعي

وواجبي. على أن هذا القانون، البسيط والشمولي، يشكو من مصورين: تنقصه سلطة المشرع المعترف به، وعقوباته مشكوك فيها طالما أننا نرى في هذه الحياة الشرير السعيد والصالح البائس. زد على ذلك أن الخبرة ترينا عجز العقل البشري عن بناء نظام كامل ومتناسك وصلب للأخلاق [6ب]. وبذلك نكتشف ما سيحلبه الوحي للقانون الطبيعي: سلطة المشرع الإلهي وتأكيده العقوبات، إلا أنها موجودة في حياة أخرى. ولتستعد في هذه الرؤية تفصيل العقل والوحي: إن العقل، الوحي الطبيعي، يكتشف وجود الله حليم، علي قدير، ذي عناية إلهية [6أ]. ومفكرة الله هي فكرة معقدة جداً كي تكون فكرة مبتكرة، إلا أنها فكرة تثبت نفسها بسهولة كبيرة إنطلاقاً من وعي وجودي ككائن مفكر ومتله، أو من الانتظام السببي للعالم. ويكتشف العقل عن طريق القانون الطبيعي واجباته وما تفرضه هذه الواجبات: قابلية الخطأ والخطأ والتلم والعقاب. إلا أنه يخفق في تنظيم الواجبات بشكل منهجي وفي ضمان وجود العقاب القاسي، هذا الوجود الذي بدوره ليس هناك قانون حقيقي بمعنى قاعدة عمل. وأخيراً فإن العقل يحكم على الوحي بقبول معجزات يسوع كشهادة على صفته كمسيح، ويرفضه المعجزات الكاذبة والآلهامات الكاذبة للمتوهمين والمنحمرسين. وكان الوحي قد أصبح في الواقع ضرورياً لأن الإنسان أهمل أو خنق النور الطبيعي بالاهواء التي كان تأثيرها هنا الأثر المقيع لخطيئة أصلية. إن وحي المصلوب، كما يرويه الانجيل، أتاح معرفة الله بشكل أفضل (وبخاصة وحدانيته)، واجبات الإنسان، وخلود النفس، كما أنه، بالوعد بالنواب أو العقاب الدائم بعد الموت، رشح المرجب الأخلاقي الطبيعي بتزويده بهذا الجهاز من العقاب الذي كان ينقصه. كما أنه، في آن معاً، قد قوى كذلك براعت العمل المستقيم

بالأمل في الخير الصميم والخوف من الشر المستطير. ونرى هنا ظهور شكل خاص للمنفعية، المنفعة اللاهوتية، وفي الوقت عينه، رفض المبدأ الرواقلي الاساسي للمستعاد سواء من قبل سبينوزا أو من قبل الدين الطبيعي في القرن السابع عشر، بأن الفضيلة هي ثوابه الخاص. وعندما يمكن أن نسأل لماذا تميّز الوحي المسيحي عن أي وحي آخر، الوحي الموسوي أو المسيحي مثلاً؟ ويجيب لوك على ذلك بالطابع العمومي الجليل والسهول لهذا الوحي الذي سهل للعهد الأكبر واليسطاء اكتشاف نظم الأخلاق الطبيعية وإطارها الذي هو الدين الطبيعي [66]. على أنه يمكن التساؤل عما إذا لم تكن هناك صعوبة في هذا الأمر: إن الدين الطبيعي، ذا الاكتفاء الذاتي في الحق ليسمح للانسان بأداء إنسانيته والميش باستقامة، هو عاجز في الواقع ويحتاج الى مساعدة الدين الموحى به. والحال أن هذا المعجز ناجم هو نفسه عن لعبة الاهواء التي هي في الانسان علامة الخطيئة الاصلية، مما يعني إذن أن الدين الطبيعي ليس كافياً في الحق طالما أن الحكماء والتدريسين يصلون وحدهم اليه (سقراط وصولون Solon وشيشرون وكونفوشيوس)، وأنه حتى لدى الفلاسفة أنفسهم بعض للعبادىء الاسامية الحسنة أفسدتها المبادئ السيئة. إن قانون العقل أو الدين الطبيعي، لدى لوك، يصنعان عابد الله الأحده أي نموذج إنسان غير كامل، وإن كان أسمى من الوثني المستبعد من التسامح المدني كمتنرد بطبيعته حتى الرابطة السياسية إذ إنه خير جدير بإعطاء القسم وبالتالي إعطاء العقد إذن قيمة مفصلة (Lettre sur la tolérance, p 83). ويتضمن التسامح، المتلازم مع رفض الانظمة اللاهوتية وتأكيد الحق الذي لا يمس بحرية الحكم، مع ذلك أربعة استثناءات:

1 - المذاهب الاسامية المتعارضة مع أسس المجتمع المدني أو

أهدافه. 2 - الامتيازات الكنسية المحافظة للحق المدني. 3 - الكنائس التي تفرض الطاعة لامير عريب (البابا والكنيسة الرومانية). 4 - الوثنيون المتحدون بجوهرهم على موجبات الالف. والدين الطبيعي، لدى لوك، ينتقل نحو مسيحية مختصرة الى درجة أنها تصبح مضنية ومتخلى عنها إلى مبدأ فردية تأويلية تجعل مقارنة القراءات صعبة جداً طالما أنه ليس هناك أي حكم (أر عقل أو سلطة) يعود صالحاً كمعيار أو حكم.

تولاند Toland: المسيحية بلا أسرار غامضة والناصرة - اعتنق جان تولاند، المولود في عام 1670 في لندنديري Londonderry في عائلة كاثوليكية أيرلندية، البروتستنتية في السادسة عشرة من عمره. كان ذا شخصية قوية ومستقلة وحتى مستعزة: وقد كتب عنه لايبنز Leibniz بأنه فرعين كدلالة على التناقض⁽¹⁾. وبعد دراسات لاهوتية، في غلاسكو Glasgow ولندنبرغ Edinburg ولايد Leyde حيث تردد على المنشقين بشكل خاص، كتب في عام 1696 مطولاً صغيراً، Christianity not mysterious، ظهر بسرعة كحزقة فأدين بوجوب حرقه من قبل الجلال في عام 1697، وقد ظهر ما لا يقل عن 54 دحضاً في أوروبا بين عامي 1696 و1760، ومع أن الكتاب كان يتسبب الى رعاية لوك إلا أنه ذهب إلى أبعد من فرضياته اللاهوتية، فشكّل أحد البيانات الأولى لما سيسمى في ما بعد «الفكر الحر». وقد كان تولاند، في الواقع، أول من تلقى صفة المفكر الحر free-thinker هناك «مفكر صادق وعالم»⁽²⁾. قاضطر عندها إلى الهرب إلى انكلترا، ويكونه قد دعم فرضية شرعية بيت آل هانوفر

(1) Lettre à Spanneux (professeur d'exégèse de Toland à Leyde, 24 juin 1702).

(2) Lettre de Molyneux à Locke.

Hanovre (الذي كان في السلطة في انكلترا منذ عام 1688) فقد كلف مهمة في بروسيا Prusse حيث التقى الملكة صوفي - شارلوت Sophie Charlotte التي أثارت جدالاً بين تولاند وبين مصدر للكتاب المعتمد، بوزوير Beausobre، حول أصالة الكتب المقدسة. وهذا اللقاء أخرج *Lettres à Sérèna* (صوفي - شارلوت) حلل فيه تولاند مصدر الآراء المسبقة وعبادة الأوثان والخرافات. وتحت غطاء دحض سبيوزا، قدم أول عرض لمعاهيمه حول المادة والحركة، جاعلاً من النشاط أو القوة الدافعة الباطنية صفة جوهرية لتعريف المادة وامداد الصلابة على حد سواء. وفي أواخر أيامه كتب تولاند أيضاً كتابين حول المسائل الدينية: *Le nazaréen* أثبت فيه أنه صديق نادر للسامية بتقديمه يسوعاً يهودياً. وقد استبدلت صفة الناصري فيه بصفة مسيحي للدلالة على الدين الميسط والطاهر الذي كان يعلمه يسوع ضد الدين الوثني والخرافي الذي أصبحت عليه المسيحية في ما بعد. والكتاب الأخير، الذي يشكل نوعاً من اوصية والذي باعه تولاند بنفسه تحت معطفه، *Le pantheisticon*، وصف قواعد انتظام عمل مجتمع أناس مستعيرين وتقريباً شعائره، وهم من يسمونهم الحلوليين (ويبدو أن الكلمة قد ابتكرها تولاند) ليلبس على أن كل شيء هو في الله وإن الله هو في كل شيء [7 ب]. إنهم يستندون إلى حكماء قداماء (كاتون Caton وسقراط وبخاسة شيشرون) ويناقشون بحرية، أثناء ولائم أصدقاء مترهدين، مسائل الفلسفة [7 أ]. وقد تمت الإشارة إلى قرب بعض مواضيع الحلولية (1720) من التكاوين الماسونية لعام 1721 دون التمكن من إقامة التأثير بحد ذاته. وبالمقابل جعل ميرابو Mirabeau الحلولية مثبّاة، من قبل «La Loge des phalathes»، كص اسناد. لئلا، من المسيحية بلا أسرار غامضة إلى الحلولية

Panthéisticon، ما بقي على حاله أو ما تحول من الدين الطبيعي.

بعد توقيع صك التسامح (1689) انتقلت النقاشات في إنكلترا من مسألة التسامح نحو مسألة العلاقات بين العقل والوحي. وكان موقف تولاند استعادة الارث اللوكني (نسبة الى لوك، وبخاصة L'essai) ولكن بتحويله، بشكل جذري، الى اتجاه نفي بلوحي. فبعد أن قال في مقدمة Christianisme sans mystères إن «الدين هو نفسه دائماً كاشه خالفه الذي ليس فيه أي تغير أو ظل تحول»، طرح تولاند نوراً (Intr., 7) الفرضية المركزية للكتاب المبينة سابقاً في عنوانه الفرعي: «ليس في الانجيل أي شيء متعارض مع العقل أو فوق العقل، وليس هناك إذن أي مذهب مسيحي يمكن أن يسمى سرّاً غامضاً بالغبطة، وبحذف التمييز بين ما هو ضد العقل وما هو فوقه، انتقل تولاند هكدا من المسيحية العاقلة (التي ليست محالاً الى المسيحية بلا أسرار غامضة) (المحققة كلياً). وهذا يفترض تحولاً جذرياً لعلاقات بين العقل والوحي. فما هو العقل؟ إنه، بالنسبة الى تولاند، الاثبات بكليته، أي «ملكة النفس التي تكشف يقين شيء مريب أو مبهم بمقارنته بشيء معروف بلاهة» (I, II, 7). أما الوحي فهو وسيلة اعلام بين غيرها. نحن نمتلك أربع وسائل اكتساب للمعلومات: الخبرة الخارجية التي تتبع منها أفكار عمليات المكر من جهة، ومن جهة ثانية بنوعان يرجعان الى السلطة: السلطة البشرية المزودة بأخلاقي ما (مثلاً: أعتمد بوجود لوثر Luther أو قرطاجنة) والسلطة الالهية «إظهار الحقيقة نفسها التي من المستحيل أن نكذب عليها» (I, III, 15). ولأننا، إلى أقصى حد، عرضة لأن نأخذ كحقيقة عرضاً قابلاً للنقاش، فإن قاعدة الاقناع الوحيدة يجب أن تكون البهانة أو المطابقة الصحيحة لفكرنا للأشياء التي تفكر فيها (I, IV, 12). علينا إذن أن لا نقبل إلا بالبداهة وتعليق حكماً بالنسبة

الى ما تبقى، والحال هذه ما هو شأن حقائق الانجيل؟ إنها لا يمكن أن تكون ضد العقل لأنها كلام الله، إلا أنها ليست فوق العقل. وتؤكد كهنا، بالنسبة الى تولاند، هو إدعاء للاكليروس الذي يميل الى الإكتار من الأسرار القامضة لكي تكون للعلمانيين حاجة الى شروحاته ولكي يطعمو بسهولة أكبر. إلا أن الانجيل بالنظر اليه في ذاته هو مذهب بسيط تماماً ومفهوم بكامله. زد على ذلك أنه إذا كان يعلم «مذهب فوق المفهوم» فإنه ليس بإمكانه أن يعترف ولا يمكن تعليمها لمتوحشي أميركا الذين ليس بإمكانهم أبداً أن يفهموا مثلاً زقوة للمصاير (II, I, 5) إن العقل لا يكفي لفهم الكتابة وحسب، وإنما هو الذي يحمل شهادة ألوهيته يبداهة ما يعلم والمفاعيل الأخلاقية التي يثيرها. والعقل أيضاً هو الذي يكشف جنون المتحمسين، والتفسيرات الساذجة والمولدة للحرافات. وبالاختصار إن العقل، لدى تولاند، يحكم على اساد الوظائف التقليدية للوحى. إنه [المشعل The Candle والمرشد The guide والقاضي Judge، وقد زود الله بذلك كل إنسان يأتي الى هذا العالم] (III, 66). ماذا يصبح الدين إذن؟ إن الدين العقلاني والمفهوم (II, III) يخرج مع مسيحية يسوع الذي لم يخاطب إلا ضمير الناس أو عقلهم. إنه دين بلا مذهب تقريباً (وجود الله غير مادي وحسب، مصدر الانتظام العام للعالم) وبلا شعائر ينحسر محترها الى اتباع القانون الطبيعي. إلا أنه، عندما يتعلق الأمر بتحديد ما هو القانون الطبيعي بدقة، لا يستند تولاند الى الانجيل، وإنما الى التحليل الذي قدمه شمشرون في هذا الصدد (De legibus, III)، وهو نص كان على المحولين ثلاثة صيغته أثناء ولائهم الفلسفية - الدينية [7ب]. والقانون الطبيعي هو القانون الأبدي والشمولي والعقلاني الذي اشتهر الله. ولا يمكن للمسيحية إلا أن تجعله كاملاً بتسهيل التقيد به وتشجيع

ذلك (Le nazaréen, p.124) أو انحلاله في وثنية عادت تستهوي في حينه [7 د] «هكذا أصبحت المسيحية غامضة وهكذا انحلت مؤسسة إلهية إلى هذه الدرجة، بحيل الكهنة والفلاسفة وطموحهم، في وثنية صرف (III, 689).

وما يسترعي الانتباه هنا أكثر من استعادة البرهنة الطائشة حول حيل الكهنة بالأغراء بالسر الغامض الذي لجأت إليه السلطة السياسية لغايات عاتقة بلحرية، محاولة إعادة بناء تكوّن تاريخي للمعتقدات والشعائر، والالحاح على يهودية يسوع. ويتبنّى تولاند، في *Christianisme sans mystères* وفي *Lettres à Sérénia* على حد سواء، رؤية وراثية وأثرية. وهكذا يؤكد تولاند المصنر المصري للاعتقاد في خلود النفس (الذي نقل بعد ذلك إلى الكلدانيين واليهود واليونانيين)، أو يؤكد أيضاً أن تعدد الآلهة وطرق التعبد المختلفة، حتى في تفضيل موضوعة جهنم أو ظهور الأشباح (المومياء المجففة)، تأتي بكاملها من التمجيد المقدم للاموات لدى المصريين. وانطلاقاً من هذا النقل للرسميات الجنائزية إلى رسميات ثقافية يمكن أن يترسخ تكتل «الأمير والكاهن» فيتولى الأول بموجبه المحافظة على الثاني في جميع ممراته شريطة أن يخضع الثاني، بالمقابل، الشعب لمسطته المطلقة (14-3 lettre). وفي الواقع ينتهي الكتاب الثالث بهذا المقطع الاستقامي:

كان الدين الطبيعي في أول الأمر سهلاً وبسيطاً / وقد جعلته الحرافات غامضاً، وجعلته القرابين مريباً ، وقد تم شحنه شيئاً فشيئاً بالذبايح والمشاهد. / وكان الكهنة يأكلون اللحم المشوي والشعب يتطلع إليهم فاجر الغم.

وأخيراً يطالب تولاند لنفسه باسم ناصري لكي تغطي جميع تسميات الملل التي هي تفسيرات وثنية لتعاليم يسوع، وفي الوقت عينه، لكي يدل على يسوع يهودي، كإنسان من بين الناس: «كان عادلاً وعاقلاً وقاضياً، فوق الناس الآخرين، ويجمع بتسميته إيس الله بسبب حياة الفضيلة التي عاشها، وبسبب الفضائل غير العادية الموهوب بها» (Le nazreen p. 51). على أن اسم يسوع اختفى للدلالة على يسوع اختفى في التفريمات الحولية لمصلحة سقراط وكاثون وبخاصة شيشرون. وقد أثارت الحولية إفلوة مجالس الناس الأحرار والممتيرين الدين يستطيعون، في الاجتماعات السرية، بسط مذهب باطني طالما أنه من المناسب والتكلم مع العامي والتفكير مع الفلاسفة» (p. 214). وهذا المذهب هو أولاً تأكيد حولية يكون فيها الله النفس والطاقة لكل شيء، في حين أن المادة مزودة بشكل جوهري بنشاط وحركة. فالموت والولادة هما نسبيان. إن أجزاء العالم تتحول، في أي لحظة، وتتر جميعاً في حركة دائمة ومتبادلة لا معنى فيها أي شيء وإنما يتغير فيها شكل كل شيء ومكانه. والله في هذا المذهب هو، في الوقت عينه، الكل أو الواحد الموجود في الكل، نفس العالم والعناية الإلهية والانتظام الأبدي والضرورة (p. 228). يجب أن لا نطلب إلى تولاند صلاية فلسفية هي ليست بشكل ظاهر عمله. والمذهب الذي يتلوه الحوليون، في نموذج شكلي يحاكي الشعائر الدينية المسيحية، يبرز تذكراً مبهماً بلرواقية، لـ ج. برونو G. Bruno (الذي ترجم له تولاند L'expulsion de la bête triomphante)، مع سبينوزية ليست الماهية فيها سوى سم واحد هو المادة يجتهد مقدماً حيوية المادة في الآخرة. ولا يسعنا إلا أن نتأثر، أكثر من تأثرنا بالمذهب وظهور مجتمع سري أو المطالبة بطبيعة صوفية

للمحوليين، بتيرة الحرية والمرح المتواضع والسادج، وأخيراً النغمية
الاييقورية لهذا النص. إن رعاية لوكريس Lucrece مثارة حقاً بشكل
تقليدي في عظمة مقطع عن الموت بأنه يجب أن لا نحاف، إلا أن التوجه
الفلسفي والديني لتولاند كله هو الذي يجب وضعه برعاية لوكريس أكثر
من شيشرون (التي يستشهد به غالباً في المقاطع التي يتكلم فيها عن
العرضيات الايقورية ضد المحفدات الباطلة): نقد المعتقدات الباطلة
والخوف غير المجددي، والمادية (الحيوية هنا)، والوهية غير مكترثة
بالتناس. وإذا كان تولاند يرفض نموذج أبيقور فلأنه، بكل بساطة، يبدو له
متعلقاً أكثر من اللازم بالصدفة والهباء. والحال أنه إذا كان تولاند يبدو لنا
كحفار رمس الدين الطبيعي بدلاً من أن يكون زريدة من زريذاته، فذلك
يشهد، ربما أيضاً، على ما هو الدين الطبيعي مصسوع منه، وعلى دوامة في
فئات فكر رواقية، وعلى أنه ليس في وسعه أن يسري في قالب أبيقوري
دون أن يدوب.

دين طبيعي وأنوار

كان لموضوع الدين الطبيعي حضور في القرن الثامن عشر وفق أنماط ثلاثة مختلفة: أ - كدين أولي وجدته الفلسفة ومناسب للفيلسوف عند فولتير الذي حمل منه سلاحاً ضد المسيحية والالحاد أو ضد صيدلية الداعي الرابع⁽¹⁾. ب - كدين عالم للفيلسوف لدى المتشكك ديفينهيوم الذي ربط نقد الدين بتحليل المعتقد وبشروط تقبل الشهادة التاريخية. ج - كجهرم ظاهر غير ديني دون رفض مبدأ وحى لدى روسو وكانط اللذين عملا على إبدال التيار التقليدي المسيطر للدين الطبيعي الذي بموصفه في رثاية أخلاقية محض بدلاً من أن يجعل منه حامياً للسلام وللضمير الفلسفي، أو، بكل بساطة، أحد آخر ملاجئ الانتظام الاجتماعي.

الدين الطبيعي ضد المسيحية

فولتير - تنصوي البرهنة الدينية لفولتير كلها في معركة قادها في

(1) إن موضوع الرسل الثلاثة (موسى ويسوع ومحمد) مؤسسي الأديان هو مكان مشترك للفكر الملحّد وعنوان مخطوطة الحادية مشهورة جداً وقد وصف فولتير، بشكل ساخره البارون هولباخ Holbach، وهو ملحّد مشهور، كاتب مقال ضد المسيحية Le Christianisme dévoilé، وصاحب Système de la nature، وهو نظام مادي حازم. وكان حيدر المسؤول عن L'Encyclopédie مرتبطاً جداً بالحلقة الهويباخية

جبهتين: جبهة الكنائس المقامة (وتحفظ منها الأجيال القادمة التعبير المثالي «سحق السامل»!) والصراع ضد «الكيس»، أي الصيدليات المادية الملحقة لهولباخ وأصدقائه. ومن الصعب بالتأكيد أن نتميز بشكل بسيط وبطريقة متواضعة، موقف فولتير⁽¹⁾ ذلك بأن كلاً من مواقفه الكلامية يصحح فوراً ويلين لينزع عنه موقف الخصم بموقف من كان يحاربه أولاً. وهكذا للأمر في ما يخص مقاومة المسيحية المضمومة لـ *Serment des cinquante*، ومذبح حوري الريف الطيب، وانتقاد العجائب، والتقديم الساذج للأسباب النهائية، والتشهير بوسميات المعتقدات الباطلة، والتأكيد بأنه لا بد منها للشعب. والدين الطبيعي، بتقدمه كدين أولي، بسيط وأبدى، وقد أفسدته ادعاءات الأمراء والكهنة، يظهر في النهاية صارماً بالنسبة إلى الشعب مما يجعل موقع فولتير في نقطة نهاية الفكر الملحد وحاضماً، أكثر من كثيرين غيره، لمحاكمة النقد الهيومني (نسبة إلى هيوم)⁽²⁾.

إن أولى مصادفات تعبير أللهاني ظهرت لدى البروتستنتي بيير فيريه Pierre Viret في عام 1563 للدلالة على الاختصاص الذين هم غير ملحدين طالما أنهم يعترفون بأنه خالق، وإنما دون التسلم بالوحي المسيحي. والآلهاني في القرن السابع عشر هو أولاً من ينفي العناية الإلهية وخلود النفس⁽³⁾. وفي القرن الثامن عشر، بالعقابيل، فرض نفسه بمهيز معبر بين الآلهاني

(1) على أن رتبته يوم René Pomeau فعل ذلك رقة كبيرة ومفروقات دقيقة وهي في كتاب كبير الحجم (450 صفحة): *La religion de Voltaire*, Paris, 1956.

(2) حتى وإن كان يشارك هيوم في نقد الشهادة التاريخية والعجائب الخ.

(3) ولهذا السبب قدم لنا على أنه كنز للمجتمع ومهيك عصبياً *meanthrope et neurasthénique* من قبل مرسون *Marsenne* في مستهل *L'impie des déistes de*

والمؤمن بالالوهية وقد ظهر تماماً وبشكل خاص عند ديدرو مثلاً

إن المؤمن بالالوهية هو الذي سبق أن اقتنع بوجود الله وبالواقع الأخلاقي للخير والشر وبخلود النفس وبالعقاب والثواب في الآخرة، وإنما ينتظره للتسليم بالوحي، أن يثبت له ذلك، فهو لا يسلم به ولا يتنبه والآلهاني، على العكس، إذ يتوافق مع المزمع بالالوهية في ما يتعلق بوجود الله وبالواقع الأخلاقي للخير والشر وحسب، ينفي الوحي ويشك في خلود النفس وفي العقاب والثواب في الآخرة⁽¹⁾.

واحال أن فولتير، كروستو في الواقع، لا ينقطع عن أن يؤكد نفسه بأنه مؤمن بالالوهية وليس عابداً لله. وفي رد على Profession de foi du vicair savoyard نشر في عام 1768: «نحن في أوروبا استعاد فيه المنهج التعليدي للدين الطبيعي وأكد ما يلي: «نحن في أوروبا أكثر من مليون إنسان يمكن تسميتهم مؤمنين بالالوهية». إلا أنهم مؤمنون بالالوهية دون أن يعرفوا ذلك طلالاً أنه يتابع قائلاً «نحن نجرؤ على الشهادة بالله الأحد الذي نحلّمه. ولو كان بلا مكان جمع جميع الذين يتركون أنفسهم، دون تفحص، يتجزؤن بالمذاهب المختلفة للمال حيث ولدوا، ولو كانوا يسبرون غور قلوبهم ويستمعون إلى عقولهم وحسب، لكادت الأرض ملأى بأمثالنا»⁽²⁾. من هم هؤلاء المؤمنون بالالوهية المؤكد عليهم أو المعترضون؟ هل كان فولتير مؤمناً بالالوهية حقاً حسب التمييز الاصطلاحي لذلك العصر؟ ولأي تراجع عائد الدين الطبيعي من إيمان فولتير بالالوهية؟

(1) Diderot, Suite de l'apologie de M. L'abbé de prades, 1752.

(2) Ed. Moland (Paris, 1877- 1882) des œuvres de Voltaire. وسوف نعطي جميع

استدانتنا من هذه العبارة t. XXVII, p. 55

إن الجواب عن المسألة الأخيرة من هذه المسائل يساعد على حل المسألتين الأخريين. وإيمان فولتير بالألوهية هو قريب من التألّيهية بنقده للالحاد وفيه لامكانية الوحي، هو يستبدل بسقراط المسيحي في التقليد الانساني، يسوعاً، سقراط الرفي⁽¹⁾، ويعتمد عنها برفضه المحموم للالحاد، وهو وضع خاطيء وخطر اجتماعياً: «إنا كان عليك أن تحكم صيغة فيجب أن يكون لها دين»⁽²⁾ والسمة الشرعية الثانية هي رفض أي ربانية Théodicee (مع التأكيد على تكثف الشر وتعماس الناس)⁽³⁾، ومفهوم للخطأ كانتهاك لانتظام، طبيعي أو اجتماعي، وليس كخطيئة؛ فهو يدعو إذن إلى عقاب واصلاح لا إلى ندم على الاطلاق أو توبة أو غفران. وأجيراً هناك تكوّن للدين الطبيعي يستبدل بالنموذج المصري لتولاند بمودج الشرق الأقصى. ويجب أن نشير كذلك إلى الاتهام الثابت في فكر فولتير، طالما أن الدين الطبيعي يظهر حسب النصوص تارة كدين شمولي للبسطاء وطوراً كدين نقي للفلاسفة. واستناداً إلى هذه العاصر جميعاً فإن تطبيقاً صلياً للمصطلح السهدروي (نسبة إلى ديلرو) يقضي بالاحتفاظ بنعت المؤمن بالألوهية لروشو، على اعتبار أن موقع فولتير في وضع وسط وغير مستقر بين التأليهية والألوهية، فهو آلهاني ضد الألوهيين الذين على طريقة روسو، والوحي جازم ضد تأليهية الموسوعيين التي ليست سوى إلحاد مستتر. على هذا النحو يرسم بفضاطة «الدين اللايدي لفولتير» باستعادة تعبير ر. بومو R.Pomeau.

(1) «أثراً على تسميته <يسوع> سقراط الرفي وكلامها يشران بالأخلاق دون أي مهمة ظاهرة ولها كلامها نلامد وأملد ويرسمها شاعلم للكهنه هما معذبان وممجنان.

(2) Dictionnaire philosophique, art. «Religion» (t. XX, p. 34).

(3) Cf. Le poeme sur le déastre de La bonne de 1749.

ويطلي بند «الآله» من Dictionnaire encyclopédique شرحاً فلسفياً
ومتطيقاً لولادة الدين، الأخلاقي في أول الأمر، والطبيعي في ما بعد. يبدأ
قولته، في رثاية تجريبية مستوحاة من لوك، بالقول إن فكرة الإله ليست
مبتكرة وإنما صيغتها تفكير إنطلاقاً من خبرة هي خبرة التعدد المفيد
وللمسيء لمفاعيل الطبيعة، ثم من إحساس رؤساء المجتمعات البشرية
بالحاجة إلى سيد. «وقد رأينا مفاعيل مذهشة للطبيعة وأحسنا بسيد.
كان يجب وجود رؤساء يحكمون مجتمعات وكانت لنا حاجة إلى
القبول بماهمل من هؤلاء الملحد الذين أوجدتهم الضعف البشري، هذه
الكائنات التي كان سلطانها الأعلى يرتجف منه أناس كان بإمكانهم
إذلال من يساويهم». عندما كان الناس، في بداية المجتمعات، ما زالوا
متساوين، كانت هناك حاجة إلى كائن أسى للدفاع ضد الأسباد
التمسبون الذين منحوا هذه السلطة. إلا أنه، ما إن استقر التفاضل
الاجتماعي للقبائل، حتى كانت هناك حاجة أيضاً إلى آلهة لتأكيد
قدرتها وضمان الملكية واختلاص الزوجات وطاعة الأولاد⁽¹⁾. وبهذا
التكوين العاطفي الذي يجعل هناك آلهة في كل مجتمع صغير ويحدث هذه
المجتمعات (أو يضاعف عدد الآلهة بتأليه الأبطال الموتى)، يمرض العقل
لنفسه، بقوة أكثر فأكثر بقلر ما يتكامل ويؤكد نفسه، استدلالاً مزدوجاً.
فيفرز الأول من بين هذه الالهيات آلهة عليا تخضع لها باقي
الآلهة (أوزيريس وزوس وجيهوفاه)، ويحاول الثاني دعم هذا المعتقد
بأسباب دون التوصل إلى الإجابة عن مسائل طبيعة الآلهة أو الخلق أو

(1) «لربد أن يكون وكمالي ومهاطي ومنمي رحي زوجي مؤمنين بالله فأصور نفسي ان
ما يترك مني هو أقل واني لوج مشلوع بشكل أقل» (XVII, p. 399).

أبدية المادة والعالم [18]. فالدين الطبيعي «منتشر في الأديان جميعاً» كالذهب في الخبث⁽¹⁾ وفي المناجم المختلفة على المكشوف إلى حد ما، في الهواء الطلق في الصين «وفي كل مكان في موضع آخر هو منتشر وسره في أيدي مشايخه فقط» (article «Théisme» du Dictionnaire philosophique). وبهذا الجار الجيولوجي يفتتح ثولير التناقض بين الدين الطبيعي كدين أصلي (لدى الصينيين هنا) وبين الدين الطبيعي، دين الحكماء وعندهم، أكثر مما يحل هذا التناقض. في حين بقلم Profession de foi des théistes أحجية من التوراة مصبوغة بما هو ضد السامية، فالبد «تعليم الدين الصيني» في Dictionnaire يروي محادثة بين أحد تلامذة كونفوشيوس وبين أمير صيني تجعل من هاتين الشخصيتين فيلسوفين من طبقة رفيعة بسطاً نظام الألوهية بكامله⁽²⁾. وللايمان، لدى ثولير فرراً، بعد وملول شمولي وفضائي⁽³⁾ يثير سمو سمو وعبادة أمام الشمس المشرقة على جبال الجورا Jura، هي حين أن أي وحي هو مستبعد باعتباره غير أكيد وغير مفيد وخطر (8 ج ر 28).

ما هو إذن هذا الدين الطبيعي للصينيين للعلم بشكل مختصر؟ إنه يطرح وجود إله وحيد، صانع الطبيعة الاسمي. كل شيء في الإله،

(1) الخبث: ما في الذهب والحديد وسحوبها من الغش Scorie.

(2) راجع كذلك (460-441 P. IX, t. 1752) Poème sur la loi naturelle الذي أعيد عنواناً آخر في ما بعد de la religion naturelle (الذي تم إعادته إلى ملك بروسيا، ويترجم تأكيد وجود إله ظاهر في الطبيعة والضمير الأخلاقي للإنسان بأحجية الهند وملوك الأمير المشهور).

(3) Par exemple «L'univers est un temple où siège l'éternel» (Poème sur la loi naturelle, III, 1).

ولكن ليس كل شيء إلهاً، وهذه المسافة تجعل من الله ضامن النظام الاجتماعي والمضائي على السواء، والمشرع الابدي، العادل والمنتقم والمكافئ. وقاعدة تميز الخير من الشر الاخلاقي ملخصة هكذا من قبل تلميذ كونيغشويس: «عش كما تمنى أن تكون قد عشت وانت تحضر. عامل القريب منك كما ترغب في أن يعاملك» (Catéchisme Chinois, cité CC, t. XVIII ص 6)، كما لو تم التعرف على القاعدة الذهبية. إن الشك في طبيعة النفس يجب أن لا يمنعنا من أن نعمل كما لو أنها كانت خالدة، وإلا لكانا تخليب عن فكرة العدالة الإلهية والثواب اللاحق وعن الفضائل الثمينة والجرائم غير المعاقب عليها. ويحسر التمدد في بعض أعمال العبادة والحمد التي تؤدي أكثر فأكثر وظيفة نفسية واجتماعية، لا يستسيغها الله: «إن الإله يغنى عن توضيحنا وصلواتنا، ولكننا نحن بحاجة إلى أن نقدمها له. فعبادته ليست في سبيله وإنما من أجلنا نحن» (CC ص 70). أما بالنسبة إلى المعتقدات والممارسات الأخرى فإنها متروكة إلى تقدير كل واحد وتمتع بالتساهل المتسامح للامير. «يسمح القانون الطبيعي لكل واحد بأن يؤمن بما يشاء كما يتخذى بما يريد. وليس للطبيب الحق في أن يقتل مرضاه لأنهم لم يمتنعوا إلى الحماية التي وصفتها لهم» (CC P. 71). وفي حال استبعاد الحماية للتجديفية للذهب الاصطفاء يمكن سماع «الالوهية تخاطب قلوب جميع الناس وروابط الاحسان توحيهم من أول الكون الى آخره» (ص 77).

الدين الطبيعي دين للفلاسفة

بايل Bayle - هناك حجة تقدم بشكل دائم لمصلحة الدين الطبيعي في مجرى القرن الثامن عشر تكمن في بساطته ووضوحه من المفروض

وضعها فوراً في متناول الناس العاديين. ولكن عندما ينقطع عن أن يكون الدرجة الأولى من مسيحية انجيلية معطفاة (كما في التقليد الايراسمي: نسبة الى ايراسم) أو الاساس المشترك للاديان اللغينية الموجودة كي لا يكون سوى الدين التجريدي لكائن أعلى غير محدد، هل يبقى الدين الطبيعي «دين العسماني» في استعادة عنوان كنيس لهربر دو شبريري Herbert de Cherbury، أم انه بالأحرى المعتقد الذي يحتاج اليه الفيلسوف لكي يستمر في التفلسف؟ لقد سبق لبابل Bayle أن أدخله في ملاحظة لمؤلفه Dictionnaire، والتحليل الهيومني لتاريخ الدين وكذلك إخفاق الكنيسة المحبة للرب إبان الثورة الفرنسية سيثبتان ذلك.

وفي الملاحظة H من البند «سوسان Socin» المكرس لمؤسس ملة مسيحية تتميز برفضها للأسرار الغامضة، وبعقلانياتها المناضلة وريادتها بالعودة الى التجريدي، حلل بابل بمهارة كبيرة حاجة الناس الى السر الغامض والاهواء التي تعذيبها. إنه لا يحصرها، كما فعل تقليد تقليدي بكاميه، في الخوف من مساوىء الثروة، وتوسم مصير أفضل، أو حتى الفضول وإنما عوصعة المعتقد في رثاية موافقة، ويوقع بتلوق المبهم على أنه محصلة الاعجاب وبالأحرى الاجلال.

إن أسرار إدراكنا في الايمان بثلاثة أشخاص إلهية وبإله إنسان في آن معاً هو عبودية لعقلنا. فالمسيحيون يرتاحون لرعاية إذن عندما يتخلصون من هذه العبودية وبالتالي ضمن المعقول أن يتبعنا حشد من الشعب إذا خلصناه من الحمل الكبير. <...>. إن الاسرار الغامضة الشكرية للدين لا تلائم الشعوب إلا ناهراً، إنها تنصب للوصول الى الحقيقة أساذاً في علم اللاهوت يتأمل فيها بانتباه ليجهد في شرحها ولي إشباع اعتراضات الهراطقة. وبعض

أشخاص الدراسة الآخرين الذين يتخصصونها بفصول كبير يمكن أن يتبعوا أيضاً من مقاومة عقلهم وإنما باقي الناس هم في شأن ذلك في سكونية. إنهم يعتقدون أو يظنون أنهم يؤمنون بكل ما يقال في هذا الصدد ويرتاحون بهدوء الى ذلك الاقتناع. ويكون حاملين إذا أقنعنا أنفسنا بأن البورجوازي والفلاح ورجل الحرب والنيل يتخلصون من عبودية وازنة شريطة إعفائهم من الاعتقاد بالتثليث ووحدة الاقانيم. إنهم يقتنعون بشكل أفضل بمنهج عامض ومبهم ومرتفع فوق العقل. والاعجاب يكون أكبر في ما لا يفهم على الاطلاق، وتتكون عنه فكرة أسمى وحتى أكثر مؤاسة. كل عبادات الذين موجودة بشكل أنفصل في الأمور غير المفهومة اطلاقاً، إنها تلهم إعجاباً أكبر واحتراماً أحلّ وخوفاً أشد وثقة أعظم. < . > والله بحكمته اللامتناهية، يرتضى حالة الانسان بمزج الظلمات بنور الوحي. وبكلمة واحدة يجب الاعتراف بأن الابهامية في بعض الأمور هي موافقة.

هيوم Hume - رغم التعميد غير العادي للنقاش حول الدين الطبيعي في النصف الأول من القرن الثامن عشر، فإن أساساً مشتركاً، كما كتب ميشال ماليرب⁽¹⁾ Michel Malherbe، يوحد جميع الذين يعالجونه. وهذا يظهر أصالة موقف الفيلسوف ديفيد هيوم David Hume والانتقال النظري والعملية الذي أنارته رثايته. يريد هيوم تأسيس نظرية الدين، كنظرية الاخلاق، على ملاحظة الطبيعة البشرية والتحويل الوراثي لمفاعيل الالهواء الاجتماعية. ويواجه هيوم إدعاء التوافق حول شمولية الظاهرة الدينية

(1) Introduction aux Dialogues sur la religion naturelle, Paris, 1987, p. 34
يراجع أيضاً تقدم. L'histoire naturelle de la religion et Kant ou Hume, Paris, 1980.

ومعتقداتها وتطلباتها الأساسية بتاريخ طبيعي للاديان، ومن ضمنها الدين الطبيعي، مصحوب بتحليلية للمعتقد. وهذا المعتقد غير منظور اليه من وجهة نظر موضوعه (ودرجة حقيقته أو احتماليته) وإنما من وجهة نظر الاهواء التي هي مصدره، ومفاعيلها الفردية والاجتماعية المتنتظرة، وبالاحتصار الحاجة الى الاعتقاد أكثر من الحاجة الى ما يُصدَّق أو لا يُصدَّق. وقد لجأ هيرم في تحليله الى انتقال مؤدج بالنسبة الى المسألة التقليدية: انتقال مسألة الحقيقة أو العقلانية (التي تجعل من الدين الطبيعي نواة عقلانية للحقيقة المشتركة بين الأديان الموجودة جميعاً) نحو مسألة حاجات ومفاعيل؛ تهديم لفرضية البساطة (دين مبسط للبسطاء) في تقديم لدين عالم للفلاسفة، والدين الطبيعي، أكثر من ذلك، يقطع حتى عن أن يفيد من بلاهة أخلاقية معينة، ولا يعود سوى إجابة بين غيرها من الاجابات عن حاجات عملية تختلف لدى انسان العلم الذي تتوفر له أوقات الفراغ، ولدى إنسان العناء المندور لالحاجة الحاجات والعمل. والدين غير مقدم، حتى من أجل هذا، كوهم بحث وإنما كجواب معين، متعدد حسب فارق المزاجات والحالات، عن مسألة اساسية مشتركة: كيف يمكن التحكم بالفوضى، وبخاصة بعدم التيقن من المستقبل، وتعليم الانضباط؟ وإذا كان من المتعذر تأسيس قواعدا وهي بعمل أحيانا كسجون فإن ذلك لا يفرض قطعاً أن بإمكاننا صرف النظر عن ذلك. إن تعيين الحكم في مواجهة النظم التفسيرية الكبيرة لا يطل الحاجة، لأننا بالضبط نرضيها أو ننقل مكانها.

إن إرادة تقديم تاريخ طبيعي للدين يعني أولاً رفض تاريخ ما هو فوق الطبيعي أو مقدس. ومع ذلك فهذا التاريخ يعود الى نسابة *généalogie* للمعاني التي تؤكد أشكال الدين المختلفة أكثر مما يعود ها الى انتظام العلم

التاريخي (والأمثلة التي قدمها هيوم هي أمثلة قديمة تقليدية): الشرك البدائي، الألوهية الشعبية، الألوهية التفكيرية للدين الطبيعي. وهذا التاريخ موجه بشكل أساسي بدنيانية تقدم⁽¹⁾ ليمنت خطية *linéaire* ولا مكتسبة بشكل نهائي طالما أنها تتضمن مدأ وجزراً بين الشرك وبين الألوهية برحه حاصر، ذلك بأن الظاهرة الدينية ملتبسة بشكل أساسي ومتافضة وغير صافية، بمعنى المزيج. وحتى الألوهية المسماة صافية، أي غير ملحدة، ليست في محجى من سقطات في التدنس، هو تدنس التجسيم⁽²⁾ في غياب الاتحاد.

ولتقديم موقف هيوم يمكن الانطلاق من تفحص النتيجة الطبيعية العامة الذي يفصل التاريخ العام للدين [9]، وهو نص يشهد بوصوح على الإيهام الأساسي للدين. «إن الميل الشمولي للاعتقاد بقدرة غير مرئية وعظيمة إذا لم يكن عريضة أصلية فإنه على الأقل يوافق الطبيعة البشرية عادة ويمكن اعتباره نوعاً من العلامة أو للطابع الذي تركه المصانع الإلهي على ابتداعه. والدين هو من نسق المعتقد والممارسة. والحال أن معتقداً ما ليس لا حقيقة ولا عاطفاً، إنه قوي أو ضعيف، وعقيم وحتى خطر. وللحكم على شكل دين ما فتساءل إذن: مع أي حاجات يجاوب؟ وما هي الأهواء التي تحركه؟ وما هي المفاعيل الفردية والجماعية؟ واستناداً إلى جواب هيوم على هذه الأسئلة يمكن رسم جدول توكيدي ومقارن للأشكال الثلاثة الكبرى للدين الذي يصفه.

(1) التقدم الطبيعي لفكر هيوم: *Histoire naturelle de la religion*, p. 41.

(2) التجسيم: خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان *anthropomorphisme*.

النسب الطبيعي	التوحيد	الثروة	
انتظام العالم	نوعى الخيرات وسعفت الثروة	المصدر	
حب الحقيقي	الحروف والامل في المستقبل	الهيوى	
وقت فراغ تفكيري	ضعف الانسان	الحالة	
	إلحاحية الحاجة		
واحد	واحد	مصلحة	الاله (أو الآلهة)
علم وحكيم وتفصيلي	لا امتداد	بشرية مصححة	وصفات
وهو ليس لا شاملاً	مطلق ورسيم		
دسي	خوف ومعلق		المواقف
مخفي	أمانة المجد	تضحيات	التعبد
تسامح	تقص	تسامح	
تكامل	دعيا	وفاق	الذاتية
مسلم	خطر	الجاني	القيمة

وفي سبيل التبرير الذي لا يمكننا هنا سوى إحالته الى النصوص الرئيسية
 لهيوم وكلاهما كتباً حوالى عام 1750، L'Histoire naturelle de la
 religion et les Dialogues sur la religion naturelle.

يبين هذا الجنول أولاً قرباً بين الشرك (نموذج قديم) والتوحيدية
 العصرية، قريباً تمت تقويته بملاحظة هيوم بأن توحيدية ملزمة مترافق عادة
 بشرك مستتر (عبادة القديسين والدرائش). ويهدف أي دين الى إيقاف

الخوف واستقرار الأمل وتوسل المستقبل. وهذا صحيح أيضاً في الدين الطبيعي وإن كان هوامه الأساسي (حب الحقيقة والرغبة في تأسيس انتظام العالم) أكثر أماناً. ويبين تحليل أكثر دقة للنصوص سلسلة من التناقضات في الدين: تناقض نظري بين صفات الألوهية: إذا كانت الآلهة لا متناهية فهي شريرة؛ وإذا كانت عطوفة فهي عاجزة. على أي حال فإن هاتين الصفتين، غير المتناهي والمتناهي، لا تتوافقان مع الاستدلالات الممكنة استجراحها من الخبرة. ثم هناك تناقض عملي في المواقف الدينية بين الخوف والتملق. لماذا لا نصرف النظر إذن عن الدين؟ إنه يتوافق مع حاجة إلى الاعتقاد التي ليست موزية وإنما تنحدر من احساس: حاجة إلى توسل المستقبل وضمن الانتظام الأخلاقي للعالم في حالة الاديان الشعبية، حاجة إلى تحليل الانتظام المتجانس للعالم الذي اكتشفه العلم الآلي لنيوتن Newton أو الحياة Biologie في مجموعة الكون كما في أصغر العضويات الحية.

ويشارك هيوم سبينوزا في دفع التمييز بين تاريخ دنيوي وتاريخ مقدس. إلا أنه في حين يطبق ذلك على التحليل التاريخي وينتقد خصوصاً مقدسة لاستخراج التعليم الثابت منها، فإن هيوم يلجأ إلى تاريخ للدين أقل تاريخية مما هو نشبي genealogique. وهذا التاريخ يفودنا من الشرك الأولي إلى التوحيد الشعبي ثم إلى التوحيد الفكري لدى بعض المقول المستنيرة وحسب. ولؤكد هيوم، عكس تقليد القرن السابع عشر، أن الدين الأولي ليس ألوهياً وإنما هو شركي روثنى، يناسب حيواناً بربرياً ومعرزاً كما يناسب الفضولية الضعيفة. إنه يسمي، وقد غاص في الحاجات الواجب إشباعها، وباللجوء إلى اختيار فوضى الخير والشر وسعات الثروة، إلى إلقاء المظاهر الضارة لهذا التغيير المصمم. فالمخيل،

وهو المملكة الوحيدة الفادرة على الامتلاء بالخيرة، تستببط عندها آلهة متعددة وغير ثابتة ومتضادة لتحليل تغييرات ظاهراتية للحياة، والتحكم فيها بشكل أفضل وليس، لشرح مصير العالم الذي لا حاجة اليه. «هيوم يصنف خطأ إذن على أنه ضد تقليدين: تقليد يجعل من التوحيد الدين الأولي لنوح والبطارقة الذي أفسده حيث الطبيعة البشرية، وتقليد يجعل من الشرك أضحركة باعتباره خير معقول وحنيف، انه على العكس شكل من أشكال الدين أكثر بعمرة وأكثر احتمالاً بالنسبة الى الفكر البشري، وحاصل الكلام أكثر تعقلاً من التوحيد المذهبي الذي جاء بعده والذي يؤدي الحماس الورع له الى ولادة التعصب في أحسن الحالات والى الاضطهاد في أسوأها.

والتوحيد الشعبي مشتق (وهيوم لا يستعمل تعبير التوحيدية) من التحول غير المكتمل للشرك عن طريق تبعية الآلهة الثانوية لالوهية رئيسية، Optimus Maximus. وخصائصه ليست، بشكل أساسي، مختلفة عن خصائص الشرك الذي ورثه، غير أنه يؤكد التعصب الديني والاضطهاد، في حين أنه، وهو أكثر توافقاً مع العقل، كان يجب أن يظهر أكثر عنالة وأكثر تسامحاً. إلا أن «هاجس السعادة المقلق»، بسبب تزايد قوى الانسلاخ، امتد من بعد الى السيطرة على الحياة الابدية، وهذا الشكل من الدين ضخم كل شيء: صفات الالوهية (التي بلغت «اللانهاية») وإنحفاض الانسان أمام الآلهة والتملق وتلذذ السر الغامض والمحرم.

يبقى إذن، كما يبدو، اللجوء الى الدين الطبيعي، إلا أنه لا يصلح إلا لعدد قليل من الناس المثقفين ولديهم وقت فراغ ملائم من الأمان والتفكير. وينجم المعتقد الاساسي للدين الطبيعي في إله عليم وحكيم ودي عناية بكلية عن يرهان القصد: إن وحدة تصميم الكون والإحكام

العائى⁽¹⁾ المنجاس لاجزائه يدعوان الى افتراض قصد يتحكم عبر المجموع. وقد أكتب المتشكك فيلون Philon في Dialogues على نقد قاس بلا جدوى لهذه البرهنة. فالقصدية ليست دائماً قابلة للنقاش وحسب وإن تم القبول بها، وإنما يمكن أن تكون آتية من انتظام طبيعي متأصل في المادة ومن تباين الصدفة أو التعاون بين الوجودات متعددة. وهذا لا يثبت إذن أي شيء بالسببية الى وجود إله أحد، حكيم وحليم. إلا أن هيوم ينقض في الدين الطبيعي على الاخص، في أن معاً، تجسيمياً ظاهراً والتعير عن حاجة خاصة بالمتقنين: تحليل نجاحات أبحاثهم بتأسيس القرصية التي لا مفر منها للمعقولة الكاملة للواقع على تبعيتها لكاء أسمى، وإنما مماثل للذكاء البشري، مما يضمن بهذا الذكاء المقننة على فهم هذا العالم. وفي هذا التارجح الدائم بين الشرك والتوحيد، أو كذلك بين الملهية اللاهوتية والتشكيكية الدينية، لا يمكن للدين الطبيعي إطلاقاً تمثيل الانطواء المستقر الذي يظن انه يحتويه؛ لأنه، من جهة أولى، في برهنته، هو أقل صلاحية مما يعتقد باعتبار أن البرهان العائى، الذي هو حافز الرؤية السماوية، هو أيضاً مرفوض بقدر برهان الكون اللاهوتي الذي يدافع عنه المذهبيون. ومن جهة ثانية لأنه ليس ديباً، حتى من وجهة النظر العملية، لاكثرية غير المتعلمين وإنما بانعكس هو الشكل النوعي للتدين المناسب للمثقفين المهتمين بالتأكد من أن القيمة التي تلجوا حياتهم لها، لفهم العالم والدفاع عن الحقيقة، ليست دون جدوى. والايان بالدين الطبيعي ليس، كما فكر لوك، إيماناً للعقل وجزءاً من الفلسفة، إنه معتقد خاص بالملاسفة، إيمان بالعقل، الاعتقاد بأن العقل بإمكانه أن يتحكم بالحياة وأن يكتشف في

(1) العائى: نسبة الى الغاية أي تفسير الكون على ضوء الاسباب الغائية finaliste.

الكون الانتظام الذي وضعه في الحقيقة فيه. وحتى التوسيد النقي للفيلسوف هو ملوث إذ إنه مزوج بالهوى، وبخاصة بالهوى الذي يندبه العقل لنفسه، هوى لمعالجته بلا تحفظ ووهم لقدرته الكلية. إن درس الـ Dialogues الذي يتكلم عن شيشرون ساعراً أو يبدو أنه يفصل الدين الطبيعي يدق في الحقيقة قرعة الحزن، إذ إنه، إذا لم يعد الدين الطبيعي سوى دين الفيلسوف ولا يتجاوب إلا مع الحاجة العملية للاعتقاد بصلاحة ما نقوم به، فإن التشكيكية هي حقيقة أكثر منه باعتراها بقيمة فرضية المبادئ الكبرى للعقل. وإذا كان الدين الطبيعي ما زال يعرف، مع ذلك، سلاطة بعد قساوة النقد الهيرمي فلأن المتنافسين عنه لاحقاً أخذوا الدرس بالحسبان، أي أنهم وخذوا في تحليل الدين استجابة لإثبات أي شيء حول طبيعة الله أو حتى حول وجوده (كانط)، في الوقت الذي دعموا فيه القول إن شكلاً عملياً ما (أخلاقياً أو سياسياً) ليس بإمكانه تجاوز المسألة بوجود الله وبعنايته ليؤمنوا، لاهوتياً، الأمل الفاعل الذي يرغب في إصلاح العالم.

وروسو: «La profession de la foi du vicaire Savoyard» - إن فرضيات روسو حول الدين الطبيعي قد تم عرضها في نص مستقل نسبياً في صميم كتابه L'Emile، مخصص بعنوان La profession de la foi du vicaire Savoyard.

ومصدر إلهام وكنين المحوري (Vicaire) للدين متجذر في فقدان البدايات، وبخاصة فقدان المبادئ العملية⁽¹⁾، في الانهيار المعمم

(1) Emile, IV, OC (Pléiade, 1969, références données dans cette édition) IV, p. 570.

للمعتقدات والمتابع بعد امتحان الحياة: «كنت أفتقد كل يوم، وأنا أرى، بملاحظات حزينة، قلب جميع الأفكار التي كانت لدي عن العادل والشريف وجميع واجبات الانسان، بعض الآراء التي تلقبها»⁽¹⁾.

ومع ذلك فمن المستحيل التعلق بالتشكيكية: «إن الشك في الأشياء التي نهمنا معرفتها هو حالة ضيقة جداً للفكر البشري، إنه لا يقاومها طويلاً فيصمم، بالرغم منه، بطريفة أو بأعرج، ويفضل أن يخطئ على أن لا يؤمن بأي شيء»⁽²⁾ والحق انه، إذا كان بالامكان صرف النظر، براحة، عن «مذاهب تفكيرية»⁽³⁾ فإن الأمر يختلف بالنسبة الى «المذاهب العملية» التي تصلح كقاعدة للاخلاق أو الفصيلة⁽⁴⁾. وفي مراجعة هذا التطلب للخروج من التشكيكية لا تقترح الكنائس ولا يقترح الفلاسفة سوى مذهبية متسلطة أو مدعية وكلاهما مرفوضتان بالنسبة الى ذكاء يطالب «بأسباب لاختضاع عقله».

إن الفلسفة ليست قادرة على اكتشاف الحقيقة، وعندما تنوصل الى ذلك فإن الدفاع عن نظام فلسفي يرجع أكثر فأكثر الى الكبرياء والحاجة الى التميز مما يرجع الى هاجس أصيل لحقيقة مرتبط بالحياة: «الجهري هو في أن تفكر غير ما يفكر الآخرون. فسد المؤمنين هو > الفيلسوف < ملحد، وعند الملحدين قد يكون مؤمنًا». إنه فشل الماورائية التي تعدد الشك، بعيداً عن أن تتغلب عليه، والتي تلتصم اعتماد وضع انطواء:

Emile, IV, p. 367.

(1)

(2) المرجع عينه، صفحة 568.

(2)

Première des lettres écrites de la montagne (OC, III, p. 644).

(3)

(4) «بدون الايمان لا توجد أي فضيلة -حقيقة» J.F. OC, IV, p. 632.

(4)

تحديد أبحاثها وإظهار درجات معنوية على قياس درجات التصاب
الموافقة الداخلية.

إن منهج البحث يأتمر بالاهتمام العملي الذي يحدده في نطاق المسائل
التي للإجابات عنها نتائج بالنسبة إلى مسلكنا. وما نحتاج إلى معرفته
يقودنا إلى معرفته ضميرنا الأخلاقي وعقلنا. ما لا نستطيع التوصل إليه
بهاتين الوسيلتين ليس غنلقا حاجة حيوية إلى معرفته. وهذا النور
الداخلي⁽¹⁾ يتضمن طريقتين: ضمير الوجود والضمير الأخلاقي الذي
يحمل بدهة فكرية بقوته وشموليته. وهذا «المبدأ المبتكر للعنك»
والفضيلة المدون «في أعماق النفوس»، «والذي بالاستناد إليه، رغم
مبادئنا الأساسية الخاصة بنا، نحكم على أفعالنا وعلى أفعال الغير على أنها
خير أو شر»، هو موضوع رضا شمولي إلى درجة أنه يجب، حسب روسو،
أن يكون هناك مدلل من سوء إليه «التجرف» على رفضه مقابل التماثل
الساطع لحكم الناس، وتدمير «الاستقرار العام المستخرج من مباداة
الشعوب المتعارضة حول كل ما تبقى والمتوافقة حول هذه النقطة
وحداه».

وعندما يعلمين وكيل الخوري، عن طريق الشعور بوجود ذاته والعالم،
يكون بإمكانه مقارنة ما يجري في نفسه وخارجه فيستخرج من ذلك أولى

(1) يجب أن لا تخلط بين هذا النور وبين ما يضمه ديكارت تحت هذا التعبير طالما أن
هذا النور الداخلي لدى روسو يتضمن جزءاً من الاحساس وبخاصة الانخراط الفوري
في العالم الخارجي الذي يكره ديكارت في مساهمته المتعلق بالشك. تراجع حول هذه
النقطة تمثيل H. Gouhier ce que le vicar doit à Descartes, in les méditations
métaphysiques de L. - J. Rousseau, Chap. II.

بنود إيمانه. وعندما يعود أترجاه يكون المسافر قد: [وثق إيمان > ه > في مفاهيم > ه > الأولية. لم يسبق لي مطلقاً أن اعتقدت بأن الله أمرني بأن أكون عالماً إلى هذه الدرجة تحت طائلة عقوبة جهنم. فأغلقت إذن الكتب جميعاً. هناك فيها كتاب وحيد مفتوح أمام الأعين كلها، انه كتاب الطبيعة. ففي هذا الكتاب الكبير والسامي اتعلم إذن خدمة خالقها وعبادته. >.. <. فإذا كنت أحصل عقلي وأتقنه، وإذا كنت أستخدم ملكاتي القوية التي وهبها لي إلهي جيداً، سأتعلم من ذاتي أن أعرفه وأحبه وأحب إبداعاته ولأعجب في الخير الذي يريد، وأقوم بواجباتي جميعاً على الأرض كي أَرْضيه. فما الذي يستطيعه علم الناس كله أن يعلمني أكثر من ذلك؟⁽¹⁾

بامتطاعة والمفاهيم الأولية أو البنود الأولى للإيمان، بالنسبة، ان تكون مبررة ببرهان فلسفي: برهان كوزمولوجي بالنسبة إلى وجود الله، وبرهان لاهوتي بالنسبة إلى حبه وعنايته، وبرهان من النموذج الأفلاطوني بالنسبة إلى لا مادية النفس، إلا أن هذه البراهين ليست إثباتات حاسماً لأنها بحاجة إلى أن يؤكد لها المعنى الداخلي⁽²⁾. أما كتاب الطبيعة فهو في المتناول فوراً. إنه، في الوقت عينه، نص مفتوح لقراءة الجميع ولغة⁽³⁾ جليلة بالنسبة إلى الجميع طالما أنها هي التي تتكلم عقرباً لغة الضمير.

(1) المرجع عينه، الصفحات 624 و625

(2) «لقد نازعوني في ذلك، وأنا أشعر به، وهذا الشعور الذي يكلمني أقوى من الفعل الذي يحاربه» (Cf. p. 585).

(3) «يكلمنا > الضمير < بلغة الطبيعة بأن كل شيء جعلنا نسمي» (الصفحة 601).

إن عقيدة روسو الأمامية تتضمن متة ميلادي⁽¹⁾: 1 - وأعتقد إذن أن إرادة تحرك الكون وتحيي الطبيعة. وبعبير آخر إن الله موجود. 2 - إذا كانت المادة المحركة تبين إرادة فإن المادة المحركة حسب بعض القوانين تبين ذكاء طالما أن الكائنات التي تؤلف الكون ترنضي نجلة متبادلة، ويجب رفض الصدفة والقبول بعناية إلهية حكيمة وحليمة. 3 - وجود نفس لا مادية وغير خاضعة لتغيرات الأجساد، وهو شرط حريتها. 4 - عقاب الشرير وثواب العادل بعد الموت إذ إن «انتصار الشرير واضطهاد العادل» هما تناقض في العدالة الإلهية بحيث أنه، في حال طرح هذه الأخيرة، فإن «تأفراً مكثراً في الانسجام الشمولي» عليه أن يسعى إلى حله فيسوّغ قبول بقاء النفس بعد موت الجسد إذا كانت غير متورطة في لا ماديته. 5 - إن التعبد الوحيد المهم هو «تعبد القلب». فلاحتمالات ليست سوى مجرد قضية بوليفية وليست قضية وحي. والشكل الوحيد الممكن للقبول به للصلاة هو صلاة العبادة. 6 - إن القانون الديني والالهي يلتبس مع القانون الأخلاقي: «فالأجبات الحقيقية للدين مستقلة عن مؤسسات الناس والقلب العادل هو المعبد الحقيقي للالهية، وفي أي بلد وفي أي ملة حب الآله هو قبل كل شيء، وحب القريب كحب الذات هما خلاصة القانون، فليس هناك دين يجبي من واجبات الأخلاق، وليس هناك أي أشياء جوهرية حقاً إلا هذه»⁽²⁾.

(1) Cf. Emile et Contrat social, IV, 8. إن مطلب الدين المدني يجب أن يكون بسيطة، قليلة العدد، ومرونة بدلة دون شرح ولا تعليق. ووجود العناية الإلهية الفاعلة والمذكاة والكرامة والمتميزة والمندرة وحياة الآخرة وسعادة الماديين وعقاب الشريرين وفداسة المقد الاجتماعي والقوانين هذه هي المطلب الحقيقية.

(2) المرجع عينه، صفحة 632

إن إعلان إيمان وكيل الخوري (Vicaire) هو عرض والتوحيد والدين الطبيعي الذي يصطنع المسيحيون خلطه بالإلحاد أو اللادين الذي هو عكسه تماماً⁽¹⁾. فالدين الطبيعي يأخذ بسيادة العقل والوضوح وبساطة المبادئ وهو الأكثر تعلّقاً بحرية الإنسان، وهو يعاني إذن من جراء ذلك. والحال أنه، في الواقع، لا يكفي طالما أن الناس أمسقوا إليه دائماً شيئاً ما، ويغني أن نفهم لماذا.

هناك عرذجان كبيران من الأسباب يشتركان في تفسير ذلك. أولهما يتضمن أسباباً مستخرجة من الأهواء البشرية. كبرياء تملك وتخصيص، فضول غير سليم يدعي إعطاء محتوى دقيق لما هو غير قابل للنفاذ إلى العقل، ويخلط إذن بين نيهان التخيل وبين الوسي فوق الطبيعي. وثانيهما سلسلة من الأسباب على مستوى اجتماعي: إن جماعة ما بحاجة إلى إقامة طريقة موحدة الشكل في تمجيد الإله عن طريق تعبد عمومي. ويمكن أن يكون لتنوع الأديان الخاصة أسبابه في المناخ وفي الحكم وفي نبوغ شعب، أو في أسباب أخرى محلية تجعل ديناً ما مفضلاً على آخر حسب الأزمان والأماكن⁽²⁾. إلا أن هذه الأسباب هي من المرتبة الثانية بالنسبة إلى جوهر الدين، مما يؤدي إلى نتيجة: النتيجة الأولى أن «كل الأديان هي ختيرة ومقبولة من الإله». والنتيجة الثانية أن الدين الطبيعي إذا كان الدين الحقيقي للقلب أو للدين الداخلي والخاص، ويكون الدين العمومي مختلفاً نوعاً ما عنه، فيجب إتباع دين الآباء، وبخاصة لمن كان له حظ للعيش في بلد يعلم دينه.

(1) المرجع عينه، صفحة 606.

(2) المرجع عينه، صفحة 627.

أخلاقاً طاهرة وتتميز العقل دون أن نطغى عليه⁽¹⁾.

وإذا كانت المسيحية الآمنة على البساطة الانجيلية هي بمنجى، إلى حد ما⁽²⁾، من الانتقادات التقليدية للوحي التي استعاضها روسو بالتفصيل، فإن ذلك يعود إلى محتواها لا إلى أنماطها، إذ إنها ترجع، إلى أقصى حد، إلى برهان السلطة، ونادراً ما تلجأ إلى السامع⁽³⁾ وقد تُنت ذاتية معيار ستيه، إلا أن محتواها سام: إن أسلوب الانجيل يخاطب القلب مباشرة، ويسوع هو الصورة التي لا يمكن تجاوزها للعادل المطلق: «أجل، إذا كانت حياة سقراط وموته هما لحكيم فإن حياة يسوع وموته هما لإله»⁽⁴⁾. ويظهر يسوع حتى كالأنسان الحقيقي «حسب الطبيعة المعذب من قبل الناس حسب التاريخ»⁽⁵⁾ كما كان عليه اليهود وتلاميذه وبخاصة مار بطرس. و«المسيحية الحقة» التي يشر بها مسيح الانجيل «ليست سوى الدين الطبيعي المطبق بشكل أفضل»⁽⁶⁾.

وليس الدين الطبيعي، كما يقدمه لنا روسو، مؤسساً على العقل وإنما

(1) تلميح إلى جينيف وإلى البروتستنتية، الصفحتان 614 و 631.

(2) إن المسيحية في [Contrat social, IV, 8 (OC, III, p. 465)، «لا مسيحية اليوم وإنما مسيحية الانجيل المتعلمة تماماً عنها» تحت بأنها «دين الإنسان»، وإذن الدين الطبيعي أو «التوحيد الحق».

(3) فإن من يجرأ على القول أنه ليس هناك غلام خارج الكنيسة يجب أن يطرده من الدولة (Cf. Contrat social, IV, 8 (p. 469).

(4) مرجع كذلك الكتاب الثالث من: Lettres écrites de la Montagne. وعندما لم يكن أكثر المايون حكمة كان أكثر الميحيير إلى النفس. (OC, III, p. 757).

(5) H. Gouhier, Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau, p. 42.

(6) Lettre au pasteur Petit pierre, 30 decembre 1762.

على الصميم الأخلاقي الذي يشكل تطلبه لمعصوم توجهاً عفواً نحو
الالهي. والحال أن هذه المفارقة بين أمان هذه الفريزة الاخلاقية
وشوائب تطبيقاتها العملية تطرح، مع الحضور اللجوج والكثيف للشر،
مسألة الربانية. إن إدراك الانسان لا يمكن أن يتوصل الى معرفة كنه الإله
وهو، مع ذلك، يجده في كل مكان، سواء في الانتظام الخارجي للعالم أو
في ذاته. ومن هنا استحالة وجود أي لاهوت علمي لا يأتي لكي يعوض
عنه لاهوت موحى به موسوم دائماً بعلم اليقين بمصادره وأنماط نقله. ومن
هنا الانطواء على الصميم الأخلاقي الذي يمتلك على الأقل يقيناً مطلقاً، إلا
أن الأخلاق تحيلنا بنورها الى اللاهوت عن طريق مسألة الربانية: كيف
يمكن أن نحلل الوجود الكثيف للشر إذا كان الإله حليماً وصاحب انتظام
العالم العادل؟

إن تجاوز حدود ملكاتنا هو الذي يجعلنا نساء ومشردين. فأحرزنا
وهمونا وآماناً تأمناً ما. فالشر الخلفي هو من صنع بلا ريب، والأثم
الجسدي لن يكون شيئاً لولا آماننا التي جعلته محسوساً⁽¹⁾.

نبقى فضيحة انتصار الاشرار واضطهاد العادلين التي يحبها الأمل في
خلود النفس. إن حل روسو هو تقليدي جداً؛ إن الإله غير مسؤول عن
الشر. فالشر ملازم للحرية الانسانية المتناهية، والعناية الإلهية تنحصر في
النهاية ويدور كل شيء في النهاية لخير العادلين، حتى التبعات التي هي
عابرة وثمنها الخلود.

وهذه التبريرية المؤسسية والتقليدية لها هذه المزية بأنها تدخل من جديد

Emile, OC, IV, p. 387.

(1)

في رثاية الدين الطبيعي مسألة الشر، المكتوبة في القرن السابع عشر، مع
مسألة الخطيئة الأصلية والقضاء والقدر.

كانط: الدين في حدود مجرد العقل - لم يتأكد الارث الفلسفي
الحقيقي للدين الطبيعي، كما سبق أن رأينا، بتوحيد قولبير الذي استندار
نحو الأخلاقية البورجوازية، وإنما بالمفهوم الكانطي للدين المنحصر في
تطبيقاته الأخلاقية والمنطلق داخل حدود مجرد العقل⁽¹⁾. ولم يأت المفهوم
الكانطي للدين ليحلّ حيزاً من منهج كان من قبل فارغاً وحسب أو أنه لا
يشكل التزام حذر أمام تطالبات المراقبة، وإنما يتوافق مع تطالب مزدوج
ومنهجي (استخرج البشر من تشكيكية هيوم) وأخلاقي - ديسي، وبذلك
هناك ثلاثة مدلولات على الأقل تميز موقف كانط: أ - اصرار أكبر على
طهارة البواعث بالنسبة الى استقامة الافعال. ب - وعي موطّد العزم لمسألة
الشر، مما يشهد لدى كانط على تشاؤم إنساني anthropologique بعيد
جداً عن التفاؤل الإنساني الديكارتي للدين الطبيعي في العصر التقليدي. ج
- وبخاصة رفض مؤكّد ومؤسس نظرياً بالانتقال خلسة من تفسير لاهوتي
للعالم الى شكل ما من المعرفة. وقد قصبت الفلسفة القديمة بلا تناقض
سلطان المعرفة (عالم الظاهرات) عن سلطان الايمان (الذي يتعلق بما هو
فوق المحسوس أو مفهوم الشيء بذاته). وإن إلغاء المعرفة لانساح المكان
للايمان حسب الصيغة المشهورة لـ Critique de la raison pure⁽²⁾ يعني
أيضاً، والعكس بالعكس، أنه لا يمكن إدعاء استمراج أي معرفة من تفسير

(1) وهو لا يمكن استنتاجه من مبادئ عقلانية ولا حتى تأكيده أو تفويجه عن طريق العقل.

(2) مقدمة الطبعة الثانية (œuvres, philosophiques Pléiade, 1980, t. I, p. 748) (روسوف
يعطي استشهاداً استناداً الى هذه الطبعة)

الايان، فالعالم من وجهة النظر هذه، بالنسبة الى كانط، قد أصبح «كتاباً مغلقاً»⁽¹⁾. وحده «العقل العملي السيد، بكونه يأمر قطعاً دون أي باعث آخر في شريعته، يمكن اعتباره المفسر القوي لصوت الإله ذاته الذي يعطي عن طريقه معنى لرسالة خلقه»⁽²⁾.

وإذا كان هناك فعلاً إيمان بالعقل نضع عن طريقه مسألة وحدة عملنا كإرادة حرة (وإذن قابلة لأن تفعل الشر) مع وحدة حكمة أخلاقية تفعل فعلها في العالم في فكره عالم على مستوى خبر سيده⁽³⁾، فهذا الايمان يجد من جديد محتوى معيّن من الايمان الديني التقليدي (مثلاً قدوم مملكة خالدة للعدل والسلام)، ولا يشكل إطلاقاً تبريراً للايمان بالعقل. إن انسجام العالم، كما يبيّنه المقال الصادر في عام 1791 حول *L'echec des tentatives philosophiques de théodicée*، هو أيضاً موضوع ايمان لا موضوع معرفة. إن الفيلسوف الناقد بدير ظهوره للممارسة الساذجة الى حد ما والتي تقود الى القراءة القوية للبند الأول للمجاهرة بالايان في التأمل الاعجابي بالطبيعة، على طريقة غروتيوس *Grotius* والرواقيين.

يمترف كانط الدين بأنه «معرفة واجباتنا كأوامر الهية»⁽⁴⁾. ولذلك ليس هناك بالضبط سوى دين أصيل واحد لا يتضمن أصولاً للعقيدة ولا تعبدًا وإنما قواعد أخلاقية وحسب ويمتثل بالدين العليبي الأخلاقي.

(1) Sur l'insuccès de toute les tentatives philosophiques en matière de théodicée, t. II, p. 1414.

(2) المرجع منه، الجزء II وصفيحة 1405.

(3) المرجع منه، Critique de la raison pure pratique, t. II, p. 785, Critique de la faculté de juger, II, p. 1260, Religion, II, p. 785.

(4) Religion, III, p. 183; de la faculté de juger, II, p. 1294.

إن الدين الحقيقي الوحيد لا يتضمن سوى قوانين، أي إرشادات عملية بحيث نستطيع بها أن نكون واعين لضرورتها غير المشروطة، وبالتالي لا يمكننا الاعتراف بها على أنها موحى بها عن طريق العقل الصرف^(١).

ويتميز الدين عن اللاهوت لأنه لا يتضمن تعاليم، وعن الأخلاق في شكله المخاضع لقوانين تستمر من الخارج لا في مادته: إن محتوى الواجب هو عينه دائماً^(٢). على أنه إذا كان الدين واحداً في جوهره فهو يتمثل بشكل ملموس في شكل أديان تاريخية (تسمى دستورية) مختلفة لأن هناك فعلاً طرقاً مختلفة للاعتقاد بوحى الهي وتعاليمه الدستورية^(٣). على أن الدين الدستوري الذي يتضمن إيماناً تاريخياً بوحى خاص وتعبداً مفروضاً، يتطوي على نوع من قلب للافضليات: في الدين الطبيعي يجب أولاً أن أعرف أن شيئاً ما هو واجب قبل أن أتمكن من أن أعترف به على أنه أمر إلهي. في الدين الموحى به يجب أن أعرف أولاً أن شيئاً ما هو أمر إلهي قبل أن أعترف به كواجب علي^(٤). والحال أن الضمير وإتمام واجبتنا يجب أن يكونوا أولاً ولافتان كن نكون عاقلين وأحراراً: إن الدين الحقيقي لا يركز على المعرفة أو الاعتراف بما يفعله الإله أو ما فعله من أجل تطهيرنا، وإنما على ما يجب علينا أن نفعله لكي نصبح جديرين بهذا الدين^(٥).

انطلاقاً من هذه الملاحظات المبدئية يقترح كانط نموذجية للأديان.

Religion, III, p. 201.

Confli des facultés, III, p. 838.

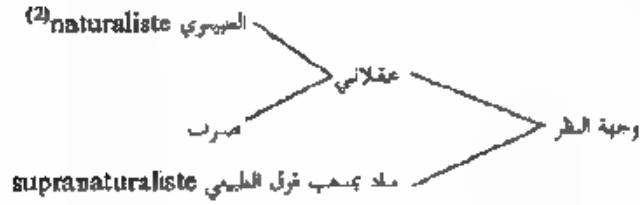
Religion, III, p. 184 .

Religion, III, p. 184.

(5) المرجع عينه، III، صفحة 162.

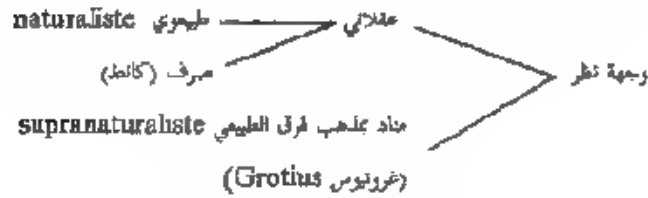
(3) المرجع عينه

فالتمييز الأولي الكبير بين الدين الطبيعي والاديان الموحى بها ميطر بشجرة تنفرع ثنائياً معبرة عن تنوع وجهات النظر، قبلياً⁽¹⁾، التي يستصيع العقل الأخذ بها عن الدين، وتصلح هذه الشجرة كمبدأ تصنيف الحمل التاريخية.



مع ماذا تتوافق هذه المذاهب؟

يؤكد العقلاني أن الدين الطبيعي وحده هو ضروري أخلاقياً. والفئة الفرعية للطبيعويين تدل على الذين ينكرون واقع وحي الهي فوق الطبيعي (تقيصم الدين إلى تعليم العقل أو الفلسفة). وفئة الطبيعيين المزعجة تدل على الذين، كروسو وكانتط، يقبلون بإمكانية الوحي دون أنها ضرورية بشكل حتمي للدين. ويتمسك المنادي بذهب فوق الطبيعي بالرحي على أنه ضروري للدين الشمولي (مثلاً: غروتوس). فيمكن إذن إكمال الجدول الكانطي على الشكل التالي:



Confis. des facultés, III, p. 854, et Religion, III, p. 184.

(1)

(2) طبيعي: ماد بالمذهب الطبيعي.

كيف يمكن أن نحدد مكان المسيحية؟ يقول كانط أنها دين طبيعي ولكنها ليست طيعوية⁽¹⁾. وفي الواقع يعترف كانط بعلاقة إدخاا ممكنة للدين الطبيعي في الدين الموحى به⁽²⁾. والمسيحية المنظور اليها موضوعياً في شكلها الصرف تختلط بالدين الطبيعي، إلا أنها، منظوراً اليها ذاتياً، دين موحى به. وبكونها، موضوعياً، ديناً طيعياً يمكن أن تكون إذن ديناً متوافقاً مع العقل ومكدها ضمن حدود مجرد العقل (بوافق مذهبها الموحى به مع العقل العملي الصرف)، إلا أنها لا يمكنها أن تكون مشتقة من العقل طالما أنها دين مؤسس أيضاً على شهادات تاريخية⁽³⁾.

والدين الطبيعي، بكونه أخلاقياً (في علاقة بحرية التابع) ومرتبطة بمفهوم كل ما يؤدي نى الواقع إلى تحقيق عاينه السامية (أى بمفهوم الإله كخالق معوي للعالم) وموضوعاً في علاقة بمدة للانسان معدة لهذه الغاية في مجموعها (وإذن للخلود)، هو مفهوم صرف وعملي للعقل⁽⁴⁾.

ويلرج كانط في هذا التعريف للدين الطبيعي باعتباره إيماناً أخلاقياً صرفاً المسلمات الثلاث الكبرى للعقل العملي الصرف: حرية التابع ووجود الإله وخلود النفس. ويمكن إذن اعتبار الدين الطبيعي كمفهوم عملي للعقل، أى شمولياً وغير عالم⁽⁵⁾ في آن واحد، طالما أنه لا يستند الى ملكة العقل النظرية. وبما أنه لا يتركز إلا على المفهوم البحت

Conflit des facultés III, p. 848.

(1)

Cf la deuxième préface de la Religion.

(2)

Cf Doctrine de la vertu, t. III, p. 781.

(3)

Religion, III, p. 187-188.

(4)

Religion, III, p. 185.

(5)

لواجب، فلا يمكن إذن إقناع جميع الناس، ويمكن أن نقول عنه وحده أنه في الحقيقة «مدرن في قلب كل إنسان»⁽¹⁾. وهذا التعريف مهم إلى أقصى حد، كما يشدد على ذلك كانط نفسه، لأنه يتيح تشكيل مفهوم دين طبيعي موحى به، أي دين كان متوجهاً على جميع الناس و«من المتوقع التوصل إليه وكان الروحي فيه مجرد مرشد»⁽²⁾ وكاشف للعقل العملي الصرف.

والنتيجة الأولى هي تقليص المذهبية إلى ما هو من المسموح القبول به دون إثبات باعتباره قابلاً لجعل الإنسان أفضل:

ليست المذاهب ما يجب أن يعتقد به (إلا إن الاعتقاد لا يحمل الأمر) وإنما هي ما هو من الممكن ومن المناسب القبول به في النية العملية (الأخلاقية)، مع أن ذلك غير قابل للإثبات بالضبط وبالتالي لا يمكن أن نعتقد به فقط⁽³⁾.

وهذا الإيمان القابل لتقوية النية الأخلاقية يتضمن، علماً بالإيمان بالحرية وخلود النفس، الاعتقاد بأنه مفهوم على أنه خالق وحافظ وديان⁽⁴⁾، والتثليث المألوف للخالق، الحاكم والمدير، يظهر هنا في تعبيره الأخير في الشكل الكانطي الصرف كفاخر مستقيم. إن المذاهب والروحي التلويحي تعود إلى الأمور غير المبالية⁽⁵⁾ أخلاقياً. وبذلك فإن الدين

Religion, III, p. 189.

Cf. La Lettre de Kant à Jacobi du 30 août 1789.

Conflit des facultés, III, p. 844.

Religion, III, p. 170.

Conflit des facultés, III, p. 851.

(1)

(2)

(3)

(4)

(5)

الحقيقي يمكن أن يبقى واحداً من معتقدات متعددة أو من إعلانات تاريخية للايمان، مما يقتضي كذلك المصطلح بين ما هو سياسي ولاهوتي وفلسفي وبين الدواعي عن الحرية التامة في البحث، وبخاصة في تفسير ما هو مكتوب.

وبجعل الايمان التاريخي تابهاً لحكم الضمير، فإن كانط لا ينفي طابع الوحي للتوراة إلا أنه يحبسها في مستوى «كما لو أن».

إن الوهيّة محتواه الأخلاقي تعوض العقل بما فيه الكفاية عما في السرد التاريخي من إنساني، ويوجب، وهو غير مقرر، هنا وهناك كرق parchemin قديم، أن يكون مفهوماً عن طريق مطابقات ومصادقات تتوافق مع الكل، وبذلك في أي حال، يصبح مشروطاً كأن التوراة بالضبط كانت وحياً إلهياً وتستحق أن تكون محافطاً عليها، ومستخرجة أخلاقياً، ومعطاة للدين كوسيلة للارشاد⁽¹⁾.

فالإيمان الديني الصرف هو إذن إيمان عملي حصرياً، «معينة نشيطة في نية أخلاقية للواجبات جميعاً كأوامر إلهية»⁽²⁾. وهذا الايمان «المظهر والحر» يتعارض مع الايمان العبدوي المرتزق للاديان التبعدية والدستورية. إنه وحده سهل البلوغ إلى الجاهل والعالم على السواء فالأخلاق لا تشكل إذن قلب الدين الحقيقي أو خلاصته وحسب، إنه بكامله، وبلا بقايا، «الدين بروحه وحقيقته»⁽³⁾. وعلى عكس ما يجري في حالة المذهب، إنه

Conflit des facultés, III, 873- 874 (soulignement de Kant).

Religion, III, p. 127.

Religion, III, p. 105.

(1)

(2)

(3)

لا يتضمن أشياء غير مبالية؛ ليس هناك واقع أخلاقي وسط أو غير مبالٍ⁽¹⁾. إن كانضء على عرلر غروتيوس، يجعل من قاعدة التبادل القاعدة العامة للقانون الأخلاقي ولكن بتشديد النبرة أكثر على المشكلة.

وأخيراً يتعلق العلم الكنسي الكانطلي بشكل نوعي بمقاومة الكنيسة يمكن نعتة بسن سبق أن ظهر في القرن السابق: إن الكنيسة الأصيلة هي الكنيسة الشمولية غير المرئية التي هي الفكرة السامية، إلا أنها غير قابلة بشكل تام لتحقيق «وحدة جميع الناس الممنقيمين تحت حكم العالم الالهي، المباشر وإنما الأخلاقي، الذي يصلح كنموذج مثالي لكل ما يريد الناس إقامته»⁽²⁾. وهذه الكنيسة غير المرئية هي: شمولية (إنها تجهل انقسام الملل)، وهي ظاهرة (إنها تستبعد الخرافة والحماسة)؛ وهي مساواتية وحررة: إن أصالتها ديمقراطية وتجهل بخاصة «التميز المهني بين العلمانيين والاكليركيين»⁽³⁾، وهي أقرب إلى التجمع العائلي منها إلى التجمع السياسي. إلا أنه مع الأسف بسبب تقوس مائة البناء التي صنع الإنسان منها، فإن الفكرة السامية غير الممكنة التحقيق على الإطلاق بشكل كامل لجسم أخلاقي تتقلص بين أيدي الناس، وتصبح عندها مؤسسة⁽⁴⁾. إن مسايلك الحقء في المؤسسة تعرض عيوباً يشجبها كانط بقوة: إن الإكليركي يحول وظيفته إلى سلطة على النفوس بأسياغة بسهولة كبيرة الغفران الالهي وبدعاء الامساك بامتلاك العمو وتوزيعه. وعلى عكس ذلك فإن الكامل، في الكنيسة المتوافقة مع مفهومه للجسم الأخلاقي في

Religion, III, p. 33.

(1)

Religion, III, p. 122.

(2)

Religion, III, p. 149.

(3)

Religion, III, p. 121.

(4)

ظل تشريع إلهي أخلاقي، لن يكون أبداً إلا مديراً عمومياً للتجمع يمارس بشكل حقيقي خدمة وليس لديه أي سلطة أمر.

إلا أنه، بما أن الكنيسة هي «تصور لمملكة الإله غير المربوبة على الأرض»، فعليها أن تزود بالحد الأدنى من قواعد التنظيم والممارسات تيسر الانتقال من حالة الطبيعة الأخلاقية إلى حالة الجسم الأخلاقي حيث يخضع الناس جميعاً لتشريع أخلاقي وينظرون إلى هذا التشريع كأوامر مشترع إلهي وحيد. فالموجبات الصعبة للتقليدية هي إذن مصاعبة من جديد بحيث تتناسب مع التعبد الحقيقي (تعبد القلب) وتقوّي في كل واحد وفي الجميع «نية الأقدام على تحقيق الخير الأخلاقي».

وهكذا، تستطيع الكنيسة، أو التجمع البشري، في التقدم باتجاه التجمع الأخلاقي، أن تتخلى شيئاً فشيئاً عن «حاشية التقليد المقدس مع روائدها وثمانيتها وربانيتها التي، في زمنها، أدت خدمات جليلة ولكنها أصبحت أكثر فأكثر فاقضة وحتى قبيحة» عند بلوغ المراهقة، أي عند بلوغ حاشية النضج.

فالكنيسة والتعبد ليسا سوى وسائل لا غايات، وفي هذا معيار مميز بين الحقيقي (التعبد الصرف *Cultus purus*) و(التعبد المزيف *Cultus spiritus*): فالتعبد الحقيقي يتصور كمجرد وسيلة ويلحق أي فاعلة وأي ممارسة معروضة بالمسلك القويم المحسوب وحده إلى الإله. والتعبد المزيف هو، بشكل محتم، إنساني الشكل وخرافي، ويعتبر نفسه كفاية، ويأمر بممارساته بلا قيد أو شرط، ويعتقد أنه بالامكان خدمة الإله وإن نكون محبين إليه بفعال غير مبالية أخلاقياً. إنه ليس غير فقال بالكامل وحسب وإنما بشكل، كتعبد خرافي، إهانة للإله وخطأ أخلاقياً حقيقياً.

فارقان بفصلان كانط بشكل حاسم عن المفاهيم التقليدية للدين الطبيعي: التشاؤم الإنساني، ونظرية تاريخ الأديان. ففي حين ان تيار الدين الطبيعي في القرن السابع عشر يتسم بتهاؤل إنساني يشدد على الطبيعة واستقامة الطبيعة البشرية غير المصعدة بالخطيئة، ويجعل من الخطأ سمة مخلوقيتنا أكثر بكثير من بيان إرادة شريرة، فإن الفكر الكانطي يتسم بتشائم إنساني يمنع مثلاً من أن نأمل في الحقيقة، بالاعتماد على القوى البشرية وحسب، في قديم الكنيسة الشمولية أو التجمع الأخلاقي. وكيف يمكن ارتقاب إمكانية أن نتجرأ انصلاًفاً من عشب متفؤس إلى هذه الدرجة شيئاً مستقيماً بشكل كامل؟⁽¹⁾ ويأخذ كانط بشكل عنيف، على الرواقيين أنهم جهلوا هذا المصدر للشر المتأصل فينا. وهذا الشر هو جنري (وليس مطلقاً) باعتباره يفسد في الجذر أساس المبادئ الأخلاقية الأساسية إذ يستبدل بباعث الاحترام المجرد للقانون باعث الحب الخاص للذات أو بقلب نظام الحرية بجعل قانوني أنا هو القانون بدلاً من القانون الشمولي قاعدة المبدأ الأساسي الخاص بي.

وهذا الحذر تجاه القيمة المعنوية لأفعال الفرد يرافقه مع ذلك تماؤل تاريخي: ركم قديم تاريخ الأديان كمراك غير منقطع بين الإيمان الديني الصرف (الأخلاقي) وبين الإيمان الدستوري، وهذا التاريخ يشهد عند كانط على تقدم ديني واقعي. إلا أن هذا التقدم لا يتم في نمط مستقيم وحسب وإنما يشتمل بالآخرى على معنى متخرج مع مقدمات (بمعنى نقاوة

(1) Religion, III, p. 122 وهذا التفوق لي مادة البناء البشري، في اللاهوت اللوثرية كما يشدد على ذلك أ. فيلويانكو A. Philonenko، يدل على تغير مفاجيء أناس للارادة باتجاه ذاتها أو على أولية حب الذات على حب الغير

القصد) ومندميك عقد في الطقوسية. فالإيمان الصرف للعقل أو الكنيسة الشمولية تصور مثالي لا يمكن لمؤسسات تقوم روح الانوار اعرجاجها أن تدنو منه الا مقارنة. وهذا التصور يجب أن يضبط أبداً محاولات تطهير الكنائس والمعتقدات الموجودة وكمالها، إلا أن قدومها يتجاوز الفرى البشرية وحدها، ولذلك فإن الإله قد سُلم به على أنه الذي يضمن امكانية الوجود الفعلي لكمال مدني... أخلاقي كهذا⁽¹⁾. وهذا الاعتقاد بالله، وبهونه، هو بذلك ثقة ضرورية للوصول الى هدف: الاصلاح الخلقي للعالم أو كذلك ارتباط السعادة الشمولية بالأخلاقية الأكثر توافقاً مع القانون⁽²⁾، وهو هدف تحفينه هو أيضاً لك، فردياً وجماعياً، إنه واجب⁽³⁾. وبهذا البعد الجماعي للواجب، بهذه السمة الأخيرة، وكذلك بهذا التصور لتاريخ موجه إيجابياً نحو تقدم ما، فإن كانط هو إنسان من الاوفكلارنغ d'Aufklärung، ولم يعد أبداً رقيقاً لفردانية الدين الطبيعي للقرن السابع عشر.

محور الرب Les théophilanthropes - صمم يعقوبير Jacobius
 جمعية البانثيرن Panthéon على إعطاء الدين الطبيعي شكل تعدد عمومي والظهور في المعابد العمومية تحت اسم آلهانيين يشرون من أجل أي مذهب بالأخلاقية الطبيعية. وكان الأمر يتعلق، بخلاف تعبد الكنائس الاسمي أو تعبد العقل الالهة اللذين كانا تعبيرين رسميين أقيما من قبل

(1) Cf. Critique de la faculté de juger, 86 (de la theologie éthique) et 87 (de la preuve morale de l'existence de Dieu).

(2) Définition Kantienne du Souverain Bien sur terre, 388 de la critique de la faculté de juger, détermination du but final de la création.

(3) Critique de la faculté de juger, 91.

القوة العمومية، بمجموعة خاصة أرادت إعطاء فتااتها شكلاً عمومياً. فأنشأوا كنيسة بقيت من عام 1795 إلى عام 1801 وكان أعضاؤها يسمون أنفسهم محبي الرب ليدل ذلك في تعبير تركيبي، على أنهم كانوا في الوقت عينه، أصدقاء الإله وأصدقاء الإنسان. وقد روى ألبير ماتييه Albert Mathiez قصة هذه الكنيسة الصغيرة وامتدادها وصعوباتها في: (Théophilanthropie et le culte décadaire (Paris 1904)، وهو كتاب سوف نحيل إليه في ما بعد، وسوف نحفظ منه فقط النقاط التالية. كان محبو الرب يريدون النضال ضد اللا دين والتوفيق بين مؤسسي الكنائس جميعاً في تعبد شمولي، لم يكونوا يقبلون إلا بمنحيين مقدمين على أيهما معتقدات شعور: وجود الرب وخلود النفس. وكانوا يحرمون النقائض اللاهوتية وحتى الفلسفية داخل الكنيسة. وكانت الأخلاق تنحصر بالنسبة إليهم في مبدئين: الواجبات تجاه من يماثلونهم إذ إن «من يحب أمثاله يفعل بالآخرين ما كان يريد أن يفعلوه به»، والواجبات تجاه الوطن (الدفاع عنه بشكل أحسن)، مما هو تدمياً إشارة إلى الأزمان. وكان التعبد يشتمل على تعليمات أخلاقية وتشجيعاً على العصيلة مع تفحص للصميم. وكانت الاحتفالات المخصصة لتقديم الأولاد الصغار، والتفحص العمومي لأحلاقهم في سن المراهقة، والزواج والجنائزات تشكل تحولاً علمانياً للقرابين المسيحية للتعميد وسر القربان المقدس الأول والزواج واحتفالات المآتم. وهذا يشهد أيضاً على انقلاب في مسار أبطال صفة القداسة الذي يتبعه دين العلماني في إعادة تقديس القاعات الأخلاقية والسياسة. وقد تطورت كنيسة محبي الرب شيئاً فشيئاً نحو دين وطني صرف، إقامة أعياد للتسامح وللتقاليد الحسنة ولمحسني البشرية. وقد عرفت محبة الرب، بعد منعها من قبل بونابرت في تشرين الأول عام

1801، انبثاقاً قصيراً في عام 1882 في شكل تأليهة ضد الاكليروس. وما
بين فشلها في أي حال، وبالاستقلال عن الشروط التي تعود إلى الظروف
السياسية، عدم قدرة الدين الطبيعي في أن يصبح ديناً مؤسسياً، وهو، من
جهة أخرى، مشروع مناقض تماماً لنية المدافعين عنه في القرنين السادس
عشر والسابع عشر، ويمكن القول إنه مناقض لمفهومه.

خلاصة

إذا كان القرن التاسع عشر قد رأى، في السياق الألماني، فلسفة دينية غنية إلى حد ما، فإن هذه الفلسفة تتناول الوحي أو دين الطبيعة (Cf. (Leçons de Hegel sur la philosophie de la religion ولم تتناول الدين الطبيعي. وفي سبيل الاختصار نقول إن التاريخ، بعد الثورة الفرنسية، قد حل محل الطبيعة كمبدأ شرح لتكوين الأديان وطبيعتها، في حين أن الرؤية التبريرية انتقلت إلى تشديد الثبرة على تاريخية وحي ما زال غير مكتمل، وهو تيار يشكل Grammar of assent لكرديال نيومن Newman نقطة نهايته.

ومع ذلك، ومد محبي الرب حتى نهاية القرن التاسع عشر، عرف الدفاع عن الدين الطبيعي أو عن فرضياته المركزية تجديداً قوياً في وسط، غير الوسط الفلسفي أو اللاهوتي، هو وسط الماسونية. وكانت قوانين اندرسون Anderson التي كتبها في لندن حوالي عام 1720، تشير، كموجب أول للبناء، إلى طاعة الأخلاق وإن لا يكون أبداً ولا ملحقاً غيباً ولا فاسقاً بلا دين. والماسونية الانكليزية، وإن كان بإمكان كل واحد اعتناق الدين حسب اختياره، كانت تلزم أعضائها بموجب «اتباع الدين الذي توافق عليه أساس جميعاً»، أي كمذهب وجمود الله مهندس الكون

الاعظم وخلود النفس، وكمبدأ حب البشرية. وقد تبنت الماسونية الفرنسية، في عام 1735، كمنع تأسيس دستور اندوسون واستعادت دون تردد كموجب أول الموجب المتعلق بالله والدين. وقد أدان تحرير البنايين الاحرار في عام 1738 من قبل كليمان الثاني عشر بشكل صريح عدم المبالاة الدينية الناجمة عن تبني الدين الطبيعي والشر الناتج عنه بالنسبة الى طهارة الايمان، وقد استعاد لاميني Lamennais هنا الموضوع في: L'Essai sur l'indifférence des religions de 1817. إلا أن منطلقاً منهجياً اشتمل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد أثر مع ذلك منعطف منهجي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويقول دستور التنظيم المنشور في عام 1873 في مادته الأولى: «إن ميلادى الماسونية هي وجود الله، وخلود النفس، واتحاد البشرى. وترى في حرية الضمير حقاً خاصاً بكل إنسان ولا تمنع أحداً من أجل معتقداته. وشعارها الحرية والمساواة والأخوة». إلا أنه سبق للإلحاد، كمعتقد نوعي، أن اكتسب حق المواطنة في المحافل عن طريق حرية الضمير؛ إلا أن الماسونية، التي تتحدد كمؤسسة تختص بحب البشر، وكمؤسسة فلسفية وتقدمية، هدفها «البحث عن الحقيقة ودراسة الأخلاق الشمولية للعلوم والعنون وتمارس البر» (المادة 1)، تمحلت تسريعاً عن الاسناد الديني الذي كان يبدو غير متوافق مع الدفاع عن مدمرة وعن أخلاقية علمانيين. «إن قتل المهندس الاعظم، على سبيل استعادة عبارة ج. غايلور (1) G. Gaillor لم يكن بدون إساءة ومعارضات، إلا أنه من الواضح، بالاضافة الى أن الاستناد الى الدين الطبيعي كان قد لعب دوراً في مطلع القرن الثامن عشر في توحيد البنايين

La Franc-maçonnerie française. Archives Julliard, 1880.

(1)

الآتين من آفاق مختلفة، أن التخلي عن المهندس الاعظم في عام 1877 ومعارضة الاكليروس المكافح كانا للبورجوازية الماسونية سلاحاً حاسماً لكسب انضمام قسم من الطبقة العمالية الى المعركة من أجل المدرسة ومن أجل الجمهورية.

ويشهد على هذه الصعوبة أيضاً الكتاب الذي نشره في عام 1856 جول سيمون Jules Simon⁽¹⁾ الفيلسوف الروحاني. فاستعاد الدين الطبيعي جميع نقاط الموضوع التقليدي وبلغ الأوج في نوع من دين المدرسة، فحاول، بعد أن أصبح وزيراً للتعليم العمومي، أن يترجمه في نصوص قوانين أتمتها قوانين ج. فيري J Ferry حول التعليم العمومي الإلزامي.

ومؤلف جول سيمون مهم على غير صعيد. إنه، من جهة أولى، استعادة لموضوع كان يبدو أنه اكتمل مع كانط وذلك في راية كانطية بلا نزاع تنقسم بروح الانوار، ثم في الانتقال الذي أحدثه في التدين المدرج في طلب الاعتراف بحرية العلماني في انضوائه في ما يمكن تسميته «دين المدرسة» للتشديد على الطابع المقدس وفوق الطبيعي والأخلاقي للمعركة من أجل التعليم العمومي؛ وأخيراً لأن هذا الانتقال الدفاعي يشكل، كما يبدو لنا، التحول النهائي الصريح للدفاع عن الدين الطبيعي الذي ربما لم يختف تماماً، وسوف نعود الى ذلك، وإنما أخذ أشكالا أكثر تسترًا وتقمعًا.

وقد أبدى جول سيمون، في الطبعة الثالثة (في عام 1857) للدين

(1) تدرب جول سيمون في عام 1880 في محل البقطة الماسونية، شرقي بولوني
Dictionnaire universel (D. Léon, حسب كتاب، Orient de Boulogne
1974) de la franc-maçonnerie.

الطبيعي، الحاجة إلى أن يحدد من جديد بدقة، في تحذير له، أهدافه وحصره إذ إن نجاح الكتاب ترافق مع إنكار متصلب.

عندما يراد مثلنا نحن الاختصاصيين، الحفاظ على استقلال الفكر ومع ذلك الاعتراف بالحقائق الدينية الكبرى جميعاً التي هي العزو السبل والخالد لمدرستنا، نجد أنفسنا معرضين للبيان المتشابهة للفريقين المتحاربين. فليس لك الحق، بكونك دينياً أن تبقى عقلانياً، كما يقول البابويون المتطرفون، إذ إن العقل مدان بالتشكيكية. وليس لك الحق، بكونك مفكراً حراً، في أن تظهر نفسك دينياً، كما يقول أعداؤهم، إذ إنه ليس هناك من حقيقي سوى العلم الوضعي، ويجب أن ترد جميع نظرياتك حول الإله والخلق والمستقبل إلى الأديان المرحى بها (الصفحتان VII وVIII).

لم يعد جول سيمون يطالب بحق الشخص الحر، الذي أصبح من بعد مكتسباً في طبعه فكرية وريته الفكر القولتيري، وأن بالحق في أن نكون عقلانيين ودينيين في وجه التشكيكية أو الاتحاد المسيطرين لدى المتقين أو مذهبية السلطة الحاكمة لدى العقول الدينية، وبخاصة الكاثوليكية⁽¹⁾.

وفي تشديده على «الضعف الما ورائي» لفكر القرن الثامن عشر ومبادئه، يتوجه سيمون، إلى أبعد من الشعب وهو وكيله الموجه كتابه إليه، إلى أتباع الفكر السبينوزي (الحوليين وقد شكلت قضية دحضهم

(1) جول سيمون هو، مثل رومان Renan، بروتوني (من Bretagne) منقسم بالمناف المسمى لطفوك الموربيهانية (موربيهاني: نسبة إلى Morbihan المقاطعة الفرنسية).

موضوع فصل مستقل)، وإلى فلسفة العقد الاجتماعي. إلهم ها في الواقع الاختصاص الحقيقيون الذين كان سيمون يرغب في إكمالهم أو تصحيحهم أكثر من دحضهم بأن يرصني، سواء أكان ذلك في الشعب أو لدى الفلاسفة، حاجة ديدة أصيلة: هذه الرغبة في الأبدية التي تظهر كـرغبة في تصور الحقيقي الذي هو أبدي، وكطب لارضاء أمل لا متناه في العدالة والسعادة. وقد كتب سيمون، في إرادة تمييز الحاجة التي لدينا إلى عبادة الإله^{١١}: «هناك نفوس عديدة تتفاني في دراسة الماورائية من قبيل الحب البحث للحقيقة أي كانت. إنها تقريباً حاجة أخلاقية دائماً تنادي النفوس إلى الفلسفة. إنها تريد أن تكون مطمئنة ومدعومة ومؤساسة؛ إنها تريد فتح العالم غير المرئي أمام أهلها عندما لا نجد فيه سوى اضطهاد وتعاسة» (صفحة 320). إن الفلسفة بالتأكيد ليس بإمكانها إرضاء هذه الحاجة بشكل كامل وفي رثايتها الأصلية، إلا أن الروحانية أو الكانطية المفهومة على أنها عقلانية المحدود (صفحة 207) بإمكانها إرضاء هذه الحاجة الدينية دون القبول من أجل ذلك بالتأملات الاكليركية أو القوية (المتعلقة بالدولة). والدين الطبيعي إذا كان في القرن السابع عشر حركة تطالب باستقلالية العلماني ضد المؤسسات الكهوتية، فإن الدين الطبيعي في القرن التاسع عشر يطالب بالاستقلالية الدينية للمواطن ضد التبعيات المفروضة من قبل الدولة، سواء أكانت ثورية أو خاصة بكنيسة للدولة، بانتظار أن تقوم الدولة بلساد تلميحي وإنما متواتر إلى إله متسام وغير محدد.

وقبل تقديم المحترى والاهداف التي عزها جول سيمون إلى الدين الطبيعي، يجب أن نحدد بدقة كيف انضوت هذه المسألة داخل مفهوم علم للعلاقات بين الديانات والفلسفات التي تعارض مبادئها ومتطلباتها

وميزاتها. فالديانات (والمقصود الديانات الموحى بها ومن الواضح أن النموذج هو هنا الكاثوليكية البابوية المتطرفة) تستند إلى سلطة الوحي ومفسريها المأدون لهم. إنها تعطي إجابات دقيقة ومحددة وأكيدة عن المسائل الكبرى (التي هي أيضاً مسائل الفلسفة) حول أصل الإنسان وغاية الحياة وفاعليتها والمستقبل المعد له. إنها تتطلب وحدة المذهب والتعبد لأفراد الكنيسة جميعاً. وعلى العكس تنأسس الفلسفة على العقل وحده وتتطلب حرية الحكم والتسامح في مبادئ وأوضاع مختلفة، وبسبب طابع المسلمات في بعض من فرضياتها، لا تستطيع التملص من تعددية الأنظمة. فكل نظام يمكنه تماماً أن يمثل على أنه الحقيقي وحده، وكل فيلسوف عليه أن يكون متسامحاً تجاه مفاهيم أخرى إذ إنه يعرف أن أي استدلال هو قابل للخطأ وموضوع إعادة نظر؛ وإنسان دين الوحي هو بالضرورة غير متسامح في ما يتعلق بالمذهب لأنه يؤمن حقيقة معتقده من مصدر فوق البشري ومعصوم. أين نضع الدين الطبيعي إذن؟ «إن ديناً يقينياً هو مجموعة مذاهب وتعاليم موحى بها والدين الطبيعي هو مجموعة مذاهب دينية وأخلاقية يمكن للفلسفة أن تضمها عن طريق الملاحظة والاستدلال» (صفحة 339). والدين الطبيعي، بكونه موضوعاً بوصف في الفلسفة، ليس ملزماً بأد يكون شمولياً. فما هو نظامه إذن؟ إنه يتعلق بالارشاد وليس بالامر، أو بتعبير أدق أيضاً هو نهج وليس انضباطاً. فالكنيسة تفرض إنضباطاً ضيقاً ودقيقاً ومتسقاً على المؤمنين في المجالات والمذاهب وقواعد الحياة والتعبد جميعاً. والدين الطبيعي، الأكثر اعتدالاً في طموحاته، يقترح «نهجاً للعمل كما لجميع المقبول الراجحة نهج بالنسبة إلى الفكر» (صفحة 376)؛ إنه يضع «أساس السبر» في الفضيلة دون «التمسك بالشكليات». وبذلك فهو ينتمي تماماً إلى عصر

العقل الباقد، أي العقل المطلقة إلى ذاته وإنما داخل حدوده: إنه يعرف ما يرهن عليه وما ليس في وسعه إثباته، وإذا كان يترك مكاناً (ممكناً وغير ضروري) للوحي، فذلك ليس في إطار تبريرة دينية طالما أنه، بكونه يرضي حاجة ديمية وينادي بالشعور والتأمل بقدر ما ينادي بالاستدلال، ينفذ إلى الدعوة إلى صالح رسالة العلم.

ويبدو، من قراءه ج. سيمون، أن المسألة الكبرى التي تحدد خطوط التماس بين مواقع الفلسفة الدينية هي مسألة العلاقة بين الإله وبين العالم، أي بين المطلق وبين النسبي أو بين الواحد والمتعدد.

بإمكان المطلق الاستغناء عن النسبي، إلا أن النسبي موجود ولا يمكنه الاستغناء عن المطلق. يجب إذن أن يتعايش كلاهما معاً وأن يكون النسبي عن طريق المطلق. هناك ثلاثة أنظمة لشرح هذا التعايش: نظام اللبس الكامل الذي يجعل من مبدأ المطلق ومبدأ النسبي مبدأً وحيداً تدل فيه بالضرورة غايات متناقضة، إنه الالحاد. ونظام الفصل الذي يعطي النسبي وجوهاً مستقلة وإما خاصاً أو فردياً تقريباً، إنه نظام الحلق. وبين هذين النظامين ينمو صرح نوع من التخبوية يفصل بين المبادئ ويحلق بين كنه وأخر، إنها الحلولية (صفحة 234).

والقسم البرهاني كله من الدين الطبيعي يعمل هكذا عن طريق رفض الصعوبات أو التناقضات في الالحاد والحلولية أكثر مما يعمل عن طريق البرهان. وتبدو فرضيات الدين الطبيعي موضوعية وبشوية نقص أكثر مما هي مبرهن عليها إيجابياً، كأنها الوضع الفلسفي الوحيد الذي يبقى لارضاء التوق إلى اللامتناهي الموجود في الإنسان، والذي يوصح الانعكاس الأكثر بساطة على حركة الرعية أو عمليات الفكر. إن الاعتقاد

بوجود اللامتناهي له قيمة المبدأ الأول (صفحة 17). ويذكر سيمون، بعد وضع ذلك، بالبراهين الفلسفية التقليدية لوجود الإله، لكي يثبت اللامتناهي الذي يشكك نفسه في كل مكان، أكثر مما يؤكد على هذه البراهين، باستبدال التأمل بالاستدلال، والفلسفة، وهي «نهج للانطلاق نحو اللامتناهي إنطلاقاً من المتناهي، هي بذلك وبالضرورة مشبعة بالإله. فالإله هو هذا اللامتناهي غير القابل للمهم من قبلنا دون أن يكون متافضلاً، إنه إيجابية صرف وكمال وحيد. وإذا كان من الواجب القول بفكرة الخلق فلأنها وحدها ترسم المسافة غير القابلة للاجتياز والتي تفصل المتناهي عن اللامتناهي. فالإله إذن هو خالق منسجم عن العالم الذي خلقه دون أن يكون بإمكاننا أبداً معرفة لماذا فعل ذلك وكيف. إنه لا يسوسه إلا عن طريق قواعد عامة، ويجب إذن التحلي عن فكرة العناية الإلهية الخاصة أو عن الغفران. فالإنسان هو وحدة إلا أن فردية الخاصة (وحدته التي لا تتجزأ) تكمن في روحه التي هي ضمير وذاكرة وحرية مسؤولة. والفرق بين الكمال المطلق للامتناهي وبين نسبية المتناهي يفسر مصدر الشر: فالشر الأخلاقي متلازم مع حرية معرضة للخطأ وانشراح المادي والماورائي هو الشرط الضروري للكائن المخلوق، لا لأن هذا الكائن هو ما هو عليه وإنما يمكن بسببه لأنه مخلوق» (صفحة 189). فالشر إذن هو الحد أو عدم الكون المندون في الكائن لما ليس هو كاف بلذاته أو سبباً للذات. إلا أن الشر مورع بشكل غير متساو في العالم، وعدم المساواة في الآلام لا تتفق مع عدم المساواة في الامتصاص والخطأ. وهذا التوزيع السيء لا يمكن تصحيحه بشكل تام عن طريق تنظيم أفضل للمجتمع، كما يعتقد الطوباويون، أو عن طريق عمل إنساني صرف. والتطلب المبتكر للعدالة يوجب إذن خلود النفس وتوزيعاً عادلاً بعد الموت. ويمكن الاعتراض على

ذلك بأن هناك رداً فلسفياً آخر ممكن، هو الرد الذي ينكر الموضوعية الأوبولوجية (أي المختصة بعلم الكائن) للشر والخلود الشخصي. ويعرف جول سيمون ذلك بحيث أنه يبدى بلا انقطاع الحاجة حول هذه النقطة الى مواجهة رده الفلسفي الخاص بما يسميه الحلولية (أي فلسفة سبيورا هنا) المتقدمة كعقلانية مفرطة، كلزومية نافية للحرية البشرية، كهلزمة بلا عراء (صفحة 107). ويخفى ظهورها الصوفي الحادغ نفي طموسات الانسان بالوصول الى الابدى واللامتناهي في استمرارية انتماء شخصي مؤمن عن طريق أبدية التضمير والذاكرة.

ما هي في النهاية النتائج العملية للدين الطبيعي؟ إن التعمد الحقيقي موجود بكامله في ممارسة الفضيلة [12] ويمكن تعريفه بأنه «حب الاله المعبر عنه بأعمال». وتتوافق الصلاة مع حاجة راسخة ولكنها بلا جدوى طالما أن الإله الدائم لا يسمه تغيير إراداته: الصلاة الوحيدة الرشيدة (عدا صلاة العبادة وتمجيد الإله وحمله) هي التوسل الى الإله أن يريد دائماً ما يليه علينا الواجب. وهذه الصلاة هي في ذاتها طموس مقدس. فالصمد عمل والإله يأمرنا بأن نعيش، وليس على الإطلاق «أن نطمس عقلاً وحرية» [12 أ] إن نهاية هذا التفكير هي إذن تأمل في الدعوة الروحية للدولة وفي التبشير بالعلم والتعليم [12 ح]. ويشدد سيمون، في وجه مفهوم موروث عن منظري العقد الاجتماعي، وهو مفهوم غير مكتمل أكثر مما هو خاطيء، على أن مهمة الدولة ليست إدارة نزاعات المصلحة أو ضمان السلامة وحسب، وإنما رسالتها الروحية هي أسمى: وتقضي بالتذكير بالقيمة المقدسة للقانون (وللوطن، صفحة 399)، والبحث على العمل للتحقيق من يؤمن الناس وبشر المعارف بشكل شمولي. فنرى إذن ظهور سمة جديدة هنا (مظهر سبق أن كان حاضراً مع ذلك في التحليل

السينوري للدولة لعبية) للدين الطبيعي هر مظهر يجعل من الاحساس الديني الاسمت الاقوى للروابط الاجتماعية (الذي يحول الشركاء في الميثاق الاجتماعي الى آخرة، صفحة 328)، ومن الوطنية ظاهرة ديمية. إلا أن هذه الوطنية الدبية تعبر عن نفسها بشكل أكثر أصالة لدى أبطال العسم ورسل التعاليم، والمقصود أصاف من قديسون عصريين جدد غير العسكريين. ويفقد التبشير بالتعليم العمومي وبالعلم صلته بالبر التقائدي وعليه وحده أن يتحدى التذله بالمال.

في يدي كل انسان وسيلة عبادة الإله عن طريق خدمة الاسانية. إنه تعبد يعهمه الجميع وياركوبه. فالاولى أن تعطي، إذا كان ذلك ممكناً، أداة عمل من أن تعطي مبلغاً من المال؛ الحق مملاً بدلاً من أن تفتح مصبقة؛ عامل الانسان كإنسان؛ احترم فيه العمل والنشاط والحرية. وإذا كنت على الاحصى تريد عبادة الإله وخدمته باتباع طرق عنايته الالهية انذر ثروتك ومهارتك لتعليم الشعب. أخضع الناس للمجتمع، لإله العابدين. أتر أخوانك بمحاربة الآراء المسبقة وينشر المذاهب السليمة والمعروف الحسنة. إذا دخلت الى القاعة المظلمة والعارية حيث معلم القرية يعلم القراءة لأطفال فقراء مثله، تيقظ إذ إن العمل هنا يتم من أجل الحرية، من أجل الحضارة، من أجل الدين. إن إغلاق مدرسة هو الجريمة عيها بهديم معبد. فالمدرسة الأكثر تواضعاً هي حرم أيضاً (الصفحتان 382 و 383).

وإذا كانت النعمة الفئائية لهذه الصفحات وإنكار الإرواليات الاجتماعية التي تشكل عقبة أمام التقاسم المتساوي للمعرفة بإمكانهما اليوم أن يحلها البسمة فلا يمكن تسيان أننا ندين لهذه القناعات، وبخاصة النساء، في التوصل الى الأدوات والى مسرات المعرفة. إن دين المدرسة قد عالى من جميع العبادات التي أثرت في استبدادية مؤسسة ضرورية جداً مي ذاتها،

مع أنها سببه في تاريخها وهي أنماط ممارستها. ومع الأخذ بالاعتبار كل شيء فإنه من الأفضل تأليه المعرفة لا تأليه لفكرة العسكرية أو قوة المال.

فما هو اليوم شأن الدين الطبيعي؟ يبدو أنه أصبح في مخزن التراث⁽¹⁾ (vielleries) الفلسفية ولم يبق سوى في النادر، إلا تاريخ الأفكار للاهتمام بها. ويمكننا مع ذلك التخمين بأنه يتابع حياة دينامية ومتواضعة، وذلك بطريقتين. أنه يشكل أولاً الوضع الديني اللاواعي والمنكر من عدد من معاصرينا الذين يقولون عن أنفسهم أنهم «مؤمنون وإنما غير ممارسين»، وهم يريدون أن يقولوا بذلك إنهم لا يساهمون اعتيادياً في التصبد ولكنهم يرعون في أن يرسموا بعمل ديني المراحل الكبرى للوجود البشري؛ الولادة والرواح والموت. وعندما يستجربون يؤكدون أنهم يؤمنون بأنه خالق وحاكم للعالم ويأملون في حياة بعد الموت ونوع من ثواب أهله (معتقدين أكثر في سعادة أبدية مما يعتقدون في عقاب أبدي)؛ إنهم يعتقدون بأن الإله يحكم على إنسان ما حسب مسلكه الأخلاقي أكثر مما يحكم على مواظبته في التصبد، ولا يستندون في مقولاتهم الدينية لا إلى المسيح ولا إلى أي من الأسرار العاصمة الكبرى للدين الذي يدعون اعتناقه. يضاف إلى ذلك أن وضع المعتقد الأدبي للدين الطبيعي، لدى عقل فلسفي (يمكن من جهة أخرى أن يتعمق الأمر بالشخص عيه وإنما ينظر إليه في ممارسات أخرى)، يمكن أن يكون، في الوقت عينه، موقف انطوائه بين دين يقيني وبين اللاأدرية agnosticisme والوضع الفلسفي، في أشكاف مسلمات لمعتقدين أو ثلاثة معتقدات أساسية تظم الفيلسوف: الإيمان بالعقل، والرهان على معقولية الواقعي وقلرة الذكاء والمعرفة؛ شكل من

(1) الرئة: جمعها رئات ما هو بال Viellerie.

التناؤل الانطولوجي والمسألة بأنه يقتضي لا محالة الشر وحسب وإنما
يمكن أن يحارب بالالتزام بدون تحفظ لصالح الحرية؛ والامل في الواقعي
أكثر من كل ما نظن أو نتصور أنه من الممكن أن يكون فيه، أن في الرفض
المزدوج الناتج عن جعل النسبي مطلقاً وعن جعل المطلق نسبياً. كل
ذلك لا يشكل بعد لا فكراً فلسفياً ولا موقفاً دينياً وإنما فقط هذا الأفق من
الانتظار والامل الذي يجعل البحث في الذكاء والالتزامات العملية حركياً،
وهو ما سماه كايط في النقد الثالث المسلمات للغائية للعقل الذي من
واجبه العمل على إصلاح الذات والعالم في اتجاه أخلاقي، دون التمكن
أهدأ من العمل أكثر من الأمل في الخصب ونجاح هذه المهمة غير
المحدودة

نصوص

إن النصوص التي لم تكتب في الأصل باللغة الفرنسية، ما لم نشر الي ذلك، مقدمة هنا حسب الترجمة الخاصة بنا. وقد رأينا تمييز النصوص التي لا توجد لها ترجمة فرنسية أو من المتعذر الوصول اليها تقريباً.

1 - شيشرون

في طبيعة الالهة

[أ] هناك - وقد كان هناك - فلاسفة يدعمون القول إن الآلهة لا تهتم بالفضايا البشرية. فإذا كانت فرضيتهم حقيقية فماذا باستطاعة التقوى أن تكون؟ وكذلك القداسة والدين؟ كل ذلك هو واجب يجب أدائه تجاه الالهة بصحابة وقداسة شرط إعارته الاهتمام، وأن يكون الجنس البشري قد تلقى بعض الخير من الآلهة الخالدة. ولكن على افتراض أن الآلهة لا تستطيع ولا تريد مساعدتنا، وأنها لا تبالي بأفعالنا، وأنه ليس هناك ما نتظره منها، فما الفائدة من التعبد والتمجيد والصلوات للآلهة الخالدة؟ إن التقوى، كالفضائل الأخرى، لا يمكن أن تقيم في خارج متصنع، وبدونها ليس هناك قداسة ولا دين، وفي احتمائهما تصبح الحياة مليئة بالاضطراب والالتباس. وإنني لأتساءل، في حال التخلي عن التقوى تجاه الآلهة، عما

إذا كنا لا نعي بذلك أيضاً الاستقامة ومجتمع الجنس البشري وملكة الفضائل أي المدل. إلا أن هناك فلاسفة آخرين، وهؤلاء هم كبار زبلاء بالتأكيد، يعتقدون بأن العالم بأجمعه يسوسه ويحكمه الدكاء الإلهي والعقل. ليس ذلك وحسب وإنما يسهران على حياة الناس بعناية إلهية (I, 4-3, II).

[1 ب] يقول كريزيب Chrysippe أن الألوهية هوامها العقل والنفس وروح العالم؛ أنه يسمي الإله العالم نفسه وبمس العالم المنتشرة في كل مكان، والمبدأ المسيطر للنفس الموجودة في الروح والعقل، والطبيعة المشتركة التي تحتوي كل شيء؛ وكذلك قوة المصير وضرورة المستقبل، قوة بارية أسميها أثيراً، والعناصر المبتقة عنها، الماء والأرض والهواء والشمس والقمر والنجوم، الكون الذي يحتوي كل شيء حتى الناس الذين حصلوا على الحلول. ويستند إلى القول أن الأثير هو ما يسميه الناس جوبيتر Jupiter، وأن نبتون Neptune هو الهواء الذي يتشر في البحر، وأن سيريس Ceres هو الأرض، ويعالج بالطريقة عيها أسماء الإلهة الأخرى. ويقول أيضاً أن جوبيتر هو للقانون الدائم والمخالذ الذي هو مرشد حياتنا وسيد واجباتنا ويسميه ضرورة المصير وحقيقة خالدة لمستقبل (I, 39-40, XV).

[1 ج] طالما أن هذا الرأي لا يأتي من التربية والعادة أو قانون ماء وإنما يركز على الرضا الحازم والاجماعي للناس جميعاً، فإننا إذن، عن طريق مبادئ مدموغة في نفوسنا أو بالأحرى منكورة، نفهم أن هناك آلهة، إذ إن ما يشكل موضوع رضا اجماعي بطبعته هو حقيقي بالضرورة، ويجب الاعتراف إذن أن هناك آلهة. وبما أن العلماء والجهلة يتراضون حول ذلك تقريباً، يجب الاعتراف كذلك بأن لدينا مفهوماً مسبقاً أو، كما قلت،

إلهاماً أولاً (prolepsis) بالالهه. وهذا الالهام الأول يجعلنا نحكم على
الآلهه الخالده والسعيده (I, VII, 4-45).

2 - ريمون دو سيبون Raymond de Sebond

كتاب المخلوقات Le livre des créatures

لقد أعطانا الله كتابين: كتاب الانتظام الشمولي للأشياء أو للطبيعة
وكتاب التوراة. وقد أعطينا ذلك أولاً ومنذ مصدر العالم: إذ إن كل
مخلوق ليس سوى كتاب منسوخ بيد الإله، بحيث أن هذا الكتاب، من
بين تعددية كبيرة من المخلوقات كتعددية عدد الكتب، قد تم تأليفه،
والإنسان موجود فيه وهو فيه الحرف الاساسي والرئيسي. والحال انه كما
تكون الحرف والكلمات علماً يتلى بالحكم والدلالات المختلفة، فإن
المخلوقات المتصلة بعضها والمتزاوجة أحدهما بآخر نحمل عروضاً
مختلفة ومعاني مختلفة وتتضمن العلم الضروري لنا قبل أي شيء غيره.
والكتاب الثاني للكتابات المقدمة قد أعطي منذ ذلك الحين للإنسان
عوضاً عن الأول: الذي (بما كان عليه من عمى) لم يكن يرى شيئاً: في ما
إذا كان الأول مشتركاً بين جميع الناس وليس الثاني: إذ إنه كان من
الواجب أن يكون الإنسان إكليركياً ليتمكن من قراءته. وبالإضافة إلى
ذلك فإن كتاب الطبيعة لم يكن في وسعه لا أن يزور نفسه ولا أن يحو
ذاته ولا أن يفسر نفسه بشكل خاطئ: وبذلك لا يتمكن الهرافقة من
الفهم خطأ ولم يصبح أحد هرطوقياً حيث نسير الأمور بخلاف ما هو في
التوراة. وإذا نساءنا إذا كان هذا وذلك قد انطلق من السيد عينه: فالإله قد
كوّن المخلوقات كما أوحى بكتابات. وهكذا يتوافق الواحد مع الآخر ولا

يقولان على أن يتناقضا في ما بينهما، مع أن الأول يركز أكثر بالنسبة الى طبيعتنا والثاني هو بعيد جداً فوقها. وبما أن الانسان رغم ما كان عليه من تعقل وأهلية للانضباط لم يكن مع ذلك لدى ولادته مروداً بأي علم، ولم يكن بالامكان اكتساب أي علم دون كتاب مدون فيه، فقد كان من العقل (كي لا تكون هذه الاهلية في جعل الانسان عالماً معطاة له من أجل لا شيء) ان يمحنا الذكاء الالهي ما يمكننا، ودون معلم مدرسة، وبشكل طبيعي، من أن نتعلم بنفسنا المذهب الضروري لنا لوحدها (Préface, ed. de Paris, 1611, p. VII-IX, trad. Michel de Montaigne).

3 - بيمير شارون Pierre Charron

الحقائق الثلاث

والحال أن الدين خاص بالانسان، ومااسب دائماً لأي إنسان، وليس فيه ما هو طبيعي وشمولي أكثر من إدراك الوهية ولون دين ليس هناك، اجماعاً وأبدياً، ما هو متلقى ومعترف به من قبل الناس أكثر من ثقة في الوهية وفهم لها، ومن سبب أول وسيد وقدير: يناسب الانسان وحده لأنه هو الذي يفصله، بظاهرة وحب عن بقية العالم ويسم هذه البقية. وفي ما يتعلق بالاشياء الأخرى: الصبح والكلام والفضيلة والعقل والحكم والحلر، فإن الحيوانات هي بالاعرى معبرة أدنى من الانسان من أن تكون محرومة من أي حصة، إلا أن الانسان وحده أهل للحكمة والدين يستمد منهما امتيازهما الحقيقي فوق ما تبقى، ولا سيما أنه بذلك يقترب من الاله ويتحد به بالاشياء الالهية حيث لا يستطيع إلا أن يتشرف بها. وبالعكس فالانسان بلا دين ليس أبداً أفضل من الحيوان وحسب وإنما هو مسخ في جنسه حيث تأكيد الدين هو شمولي.

وهكذا فإن جميع الكواكب والمشاعل السماوية تضيء، ولو لم تكن الشمس موجودة لكان السمر دائماً في الليل. وكذلك فإن الحوام الطيرية وملكيات النفس هي في قوتها وتقوم بوظائفها وهي موهوبة بصفات جميلة، ولن يتزع الإنسان من صف الحيوانات إذا لم يشرق الدين والنور الإلهي في أفقه. (ed. 1620, I, 2).

4 - هيو غروتوس Hugo Grotius

في حق الحرب والسلم

45 - للدخول إلى عمق هذا الموضوع، يجب أن نلاحظ أن الدين الحقيقي المشترك في جميع القرون مؤسس بشكل رئيسي على مبادئ أربع: الأول هو أن الإله موجود وهو وحيد؛ والثاني أن الإله ليس أي شيء مما نراه وإنما هو شيء أسمى من ذلك؛ والثالث أن الإله يهتم بأمر القضايا البشرية ويحكم عليها بأكثر قدر من الانصاف؛ والرابع إن هذا الإله نفسه هو خالق جميع الأشياء الموجودة خارجة. وهذه النقاط الأربع موصحة بمقدار مماثل من مبادئ الوصايا العشر، إذ إن الأول يسط بوضوح وحدة الإله، والثاني طبيعته غير المرقية؛ وبسبب ذلك من المحرم إقامة صورة له، Deur, IV, 12، كما قال انتيستين Antisthène: «إنه غير مرئي للعين ولا يشبه أي شيء ولذلك فلا يمكن لأحد أن يتعرف إليه من صورته»⁽¹⁾. وكما قال فيلون Philon: «من التدنيس عرض صورة لمن لا يستطيع الرسم ولا التمثال اظهاره». ويقول ديودور دو سيكيل Diodore de Sicile في صدد موسى: «لم يفهم مثلاً كي لا يكون هناك اعتقاد بأن الإله كان في شكل

Clément d'Alexandrie, Protreptique, Chap., VI

(1)

بشرى»؛ وكذلك تاسيت Tacite: «إن اليهود يفهمون عن طريق الفكر وحده الوهية وحيدة» والذين ينحتون بمولد قانية صوراً للالهة في أشكال بشرية هم مديسون». وبلوتارك⁽¹⁾ Plutarque يعطي الحق في رفع تماثيل المعابد من قبل نوما Numa: «لأن الإله لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الروح وحدها». والمبدأ الثالث يجعلنا نفهم لأشياء البشرية والعناية بها، وحتى الأفكار: إذ إنه أساس القسم حيث نتضرع إلى الإله كشاهد لقلبنا وكمنتقم إذا كنا نكذب؛ وبذلك تلبس على عدل الإله وقدرته. والمبدأ الرابع يمثل الإله كخالق للكون كله، وفي ذكرى ذلك أقيم في الماضي محفل السبت Sabbat المقدس أكثر بكثير من أي طقس آخر. وإذا ارتكب أحد خطيئة في الطقوس الأخرى، فقد كان العقاب الشرعي تصفياً، كما هو الأمر في الغذاء المحرم، إلا أن العقاب في هذه الحالة كان الموت لأن انتهاك السبت يتضمن من حيث المبدأ نفي خلق العالم من قبل الإله. والحال أن المخلوق يعني ضمناً حلم الإله وحكمته وعبوده وقدرته. وعن هذه المبادئ النظرية تنجم مبادئ عملية مثل: يجب تمجيد الإله ومحبته وطاعته وتعبده. ولذلك قال أرسطو⁽²⁾ بأنه يجب عدم الاقتاع بحجج وإنما إنزال عقاب بمن ينكر وجوب تمجيد الإله ومحبة أقاربه. وبلاحظ في مكان آخر بأننا نتمسك بأشياء مختلفة على أنها صالحة أخلاقياً وأنا يجب في أي مكان تمجيد الإله إن حقيقة هذه المبادئ التي سميناها نظرية يمكن إثباتها بلا أدنى ريب بمرآة مستخرجة من طبيعة الأشياء والبرهان الأقوى هو التالي: يبين الحس أنواعاً من الواقع

Vie de Numa.

(1)

Topiques, I, 9.

(2)

ثم صفها، وما تم صنعه يقودنا رأساً إلى شيء لم يتم صنعه إطلاقاً. ولكن بما أن هذا البرهان والبراهين المشابهة لا يفهمها الجميع فيكفي، في كل مكان وكل زمان، باستثناء عدد قليل جداً من الناس، لأن يكون الذين كانوا مظهرين زيادة عن اللازم لكي يريدوا الخداع والذين كانوا حكماء أكثر من اللازم لكي يمسك خداعهم، قد توافروا على هذه المبادئ. وهذا الرضا، في تصميم تنوع كبير إلى هذا الحد من القوانين والآراء، يبين بما فيه الكفاية وجود تقليد تابع منذ الناس الأول حتى نحن ولم يكن أبداً موضع إنكار بشكل حدي؛ وهذا وحده يكفي لنزويدنا بالآيمان. وقد جمع ديون دو برورز Dion de Pruse الموصوعين اللذين أثرتاهما حول الآلهة عندما يقول في ما يتعلق بالتقوى من وجود الآلهة، إن أحدهما مبتكر بالنسبة اليه، أي مستخرج من براهين، والثاني عن طريق التقليد. ويسمى بلوتارك Plutarque ذلك اقتناعاً قديماً جداً وأكثر تأكيداً من أي برهان، أساسه كائن في التقوى المشتركة. ويقول أرسطو: لدى الناس جميعاً القناعة بوجود الآلهة. والشيء نفسه لدى أفلاطون Platon في Lois X.

46 - لذلك فإن الذين لديهم تفكير فظ أكثر من اللازم لكي يتمكنوا من أن يجادلوا أو يفهموا براهين أكيدة لصالح هذه المبادئ، وبالتالي فهم يسكرونها لا يعرف لهم ذلك إلا نادراً لأنهم هم مرشدون في سبيل الفضيلة. ولا يركز الفرصة المعاكسة على أي برهان. وبما أننا في صدد عقوبات بشرية فيجب التفريق هنا بين هذه الأفكار عليها وبين الطريقة التي نستبعد بها. فهذه المبادئ: بأن هناك ألوهية (وأوضح جانباً مسألة وحدتها أو تعددها) وأنها تعني بالأمور البشرية، هي بالتأكيد شمولية وضرورية تماماً لتكوين دين حقيقي أو خاطئ. فمن يقترب من الآلهة، أي من له دين (إذ إن الذين في العبرة يسمى الاقتراب من الآلهة) عليه أن يعتقد بأن الآلهة موجودة

وانه يكافىء الذين يعبدونه C.F.Cicero. شيشرون: هناك فلاسفة يعتقدون بأن الالهة لا نهتم بالقضايا البشرية؛ فإذا كانت فرصتهم حقيقية فماذا يمكن أن تكون التقوى والفلسفة والدين؟ إنها واجبات حقيقية يجب القيام بها بالضبط تجاه الالهة؛ إذا كان هناك اهتمام بها وإذا كانت الالهة الحائلة تصنع عملاً للجنس البشري⁽¹⁾. إن جوهر التقوى، بالنسبة الى ابيكتيت Epictète يرتكز على وجود مفهوم صحيح للآلهة أي أنها موجودة وتدير الأمور باستقامة وعدل. ويقول اليان Elien إنه لم يقع أحد من الرابرة في الاتحاد، وبكى الجميع يؤكدون بأن هناك الروحية تعني بناء. ويقول بلوتارك في كتبه حول المبادئ المشتركة إننا نلغي معرفة الاله إذا انتزعنا العناية الالهية. فالإله مدرك لا كخالد وسعيد وحسب وإنما كمحب للناس الى درجة أنه يمنحهم عنايته ويهب لمساعدتهم. ويقول لكتانس Lactance: ليس هناك أي تمجيد متوجب للإله إلا أن يكون صانع خير للذي يمجده؛ وليس هناك أي خشية إذا لم يهتف من اللعن لا يمجّدونه. وفي الحقيقة فإن الأمر سيان في حال إنكار وجود الاله أو إنكار اهتمامه بالافعال البشرية بالنسبة الى النتيجة الاخلاقية. ولذلك فإن هذين المفهومين، بنوع من الضرورة، قد تم الاحتفاظ بهما مدة قرون عديدة لدى الشعوب المعروفة تقريباً. ويرجع بومبونوس Pomponius الذين تجاه الاله الى حق الناس ويقول سقراط (لدى زينوفون Xénophon) إن واجب تمجيد الالهة هو قانون سار لدى جميع الناس. إن ما يؤكد شيشرون في الكتاب I من De la nature des Dieux وفي الكتاب II من De inventionه يسميه ديون دو بروز (في المقول 12) قناعة موجودة عمراً لدى الناس جميعاً سواء أكانوا

Cicero, DND, I, 2.

()

برابرة أو يونانيين، وضرورية وطبيعية لجميع الدين يحكمون العقل، وأبعد من ذلك: إنها فتاة صلبة وأبدية لدى الشعوب قاطبة، ودائمة منذ البداية. ويقول زينوفون (في Bouquet) إن اليونانيين والبرابرة يعتقدون أن الآلهة تعرف الحاضر والمستقبل. ويتم عادة، في المدن المتحضرة تماماً، بدء من هم أول من بدأ في تدمير هذه المعارف، كما حدث لدى إغور دو ميوس Diagore de Milos أو للابيقوريين الذين طردوا من الحاضرات الحسنة التنظيم، واعتقد أنه بالامكان نيلهم باسم المجتمع البشري الذي ينتهركه بلا سبب محتمل. ويقول السفسطي هيميريوس Himerios في مرافحته ضد أبيقور 'Epicure' إنك تطالب إذن بعقاب ضد رأي؟ أبداً، لا أنه من المسموح به، ضد الكفر، نقل الآراء وليس التعدي على التقوى» (Livre II, Chap XX).

5 - سبينوزا Spinoza

المطول اللاهوتي - المياسي

بما أنه يجب أن لا يعتبر إيمان كل واحد ورعاً أو ملحداً إلا بالنسبة إلى الطاعة أو العصيان لا بالنسبة إلى حقيقته أو خطأه، وبما أن كل واحد يعرف تماماً أن الجبلة المشتركة للناس هي متنوعة للغاية، وأن الجميع لا يتوافقون بشكل متواز على كل شيء، وبما تتحكم الآراء بالناس بشكل مختلف، وتحمل أحدهم على الورع، والآخر على الصبحك والاحتقار، فإنه ينبج من ذلك أن الإيمان الكاثوليكي، أي الشمولي، لا يتضمن مذاهب تكون موضوع منازعة بين الناس الفضيلين، إذ إن هذه المذاهب هي بطبيعتها يحكم عليها بأنها ورعة لدى أحدهم وملحدة لدى الآخر، وذلك بالقياس إلى الأعمال. فالإيمان الشمولي لا يتضمن إذن سوى المذاهب التي تفرض طاعة الآله بشكل جازم والتي تجعل

جهلها الطاعة مستحيلة بالتأكيد. أما بالنسبة إلى المذاهب الأخرى فإن على كل واحد، وهو يعرف نفسه أكثر من أي شخص آخر، أن يؤكد ما يبدو له الأفضل في سبيل تقويته في حب العدالة. وفي رأيي أننا، بموجب هذا المبدأ، لا نترك مكاناً للتراعات داخل الكنيسة.

إنني، من بعد، لن أخشى تعداد مذاهب الإيمان الشمولي أو النقاط الأساسية التي هي هدف الكتابة الشمولية. <...> يجب عليهم جميعاً أن يتجهوا نحو هذا: هناك كائن سام يحب العدالة والبر، والجميع مطلوب منهم، في سبيل خلاصهم، طاعته وعبادته بتعب العدالة والبر نحو القريب؛ وانطلاقاً من ذلك يتحدد الجميع بسهولة وليس هناك شيء آخر غير ما يلي: 1 - يوجد إله، أي كائن سام في متبى العدالة والرحمة ونموذج للحياة الحقيقية. ومن لا يعرف أو لا يعتقد بوجوده ليس بإمكانه طاعته ولا الاعتراف به كقاضي. 2 - الإله أحد: إن ذلك مطلوب، وليس بإمكان أحد أن يشك في ذلك لكي يكون موضوعاً سامياً للتقوى والاعجاب والحب، إلا إن سمو كائن على الجميع هو وحده الذي يبعث على التقوى والاعجاب والحب ونحوه. 3 - إنه حاضر في أي مكان أو أنه أيضاً ليس هناك أي شيء يخفى عليه: فإذا كنا نعتقد أن هناك أشياء مخفية بالنسبة إليه أو إذا كنا نجهل أنه يرى كل شيء، نكون قد شككنا في انصاف عدلته التي يسير بموجبها كل شيء، أو نكون جاهلين له. 4 - له على كل شيء حق وسلطان سام ولا يأتي بأي شيء عن خوف من حق وإنما عن رغبة مطلقة لديه ورحمة خاصة به. وعلى الجميع طاعته قطعاً وليس عليه أي طاعة لأحد. 5 - إن للتعب في سبيل الإله وطاعته يرتكز على العدالة والبر وحسب أي على حب القريب. 6 - إن الذين يطيعون الإله حسب هذه القاعدة هم المفلحون، ولكن الذين يعيشون تحت سلطان الرغبات

هم الخاسرون: إذا كان الناس لا يؤمنون به بصلاة، فلن يكون هناك أي سبب يجعلهم يفضلون طاعة الإله على الانقياد للرعبات. 7 - أخيراً يرد الإله خطاياهم إلى الذين يدمرون: ليس هناك أحد لا يخطئ في الواقع. فإذا لم تقبل بهذه النقطة فإن الجميع ييأسون إذن من خلاصهم ولن يكون هناك سبب لكي يؤمنوا بأن الإله رحوم؛ إلا أن من يؤمن بصلاة بأن الإله يرد خطايا الناس برحمته وغفرانه الذي يدمر به كل شيء، ويشعل، لهذا السبب، حباً عظيماً بالإله يعرف المسيح حقيقة عن طريق الروح ويكون المسيح فيه. (Chap. XIV, éd. Gebhardt, t. III, p. 177- 178).

6 - جون لوك John Locke

الطابع العاقل للمسيحية

[6] لقد أوحى الله بنور العقل إلى جميع الناس الذين كانوا يريدون استخدام هذا النور بأنه حلیم ورحوم. وشرارة المعركة نفسها الموجودة في الإنسان والتي تجعله مساهماً في الطبيعة الإلهية، هذه الشرارة التي جعلت منه إنساناً تجعله يرى القانون الذي كان يخضع له بصفته إنساناً، كشفت له، في الوقت عينه، وسيلة طمأنة خالق كونه (Etre) الرب المقدم رحمة وحناناً ورأفة عند انتهاك هذا القانون، بحيث أن كل من كان يستخدم شعاع النور هذا الآتي من الإله لكي يكتشف به ما كانت واجباته لم يكن باستطاعته السخلف عن أن يجد كذلك وسيلة المصالحة مع هذا الكائن السيد، والحصول منه على الغفران عن أخطائه عندما كان يتعد عن واجبه. إلا أنه، من جهة أخرى، إذا لم يكن قد استعمل عقله لهذا الغرض، وأعمل هذا النور أو أخمدته، فلن يتمكن أبداً من التوصل إلى اكتشاف واجبه أو الوسيلة في أن يكون مرضياً عنه من قبل الرب (trad. Coste, éd. Migne, Démonstrations évangéliques, t. IV, 359 و360).

[6 ب] أما في ما يتعلق بالدين الطبيعي المنظور اليه في امتداده كله فأن لا أعرف أنه قد اعتنى في أي مكان بتأكيد الواجبات عن طريق جمع البواعث التي يمكن للعقل أن يقدمها. ومن خلال التقدم الضئيل في هذا الشأن علينا أن نقول إن وضع نظام كامل للأخلاق استناداً إلى مبادئ الحقيقية، بطريقة واضحة ومضخمة، عملية تتعدى قوى العقل إذ لم تأت بها نجدة من جهة أخرى. ومن الأكيد على الأقل بالنسبة إلى الشعب العادي وإلى القسم الأكبر من الناس، أن الأسلوب الأضمن والأكثر اختصاراً أن يأتي شخص كرسول للآله مزود ببراهين ملموسة عن حقيقة رسالته، بصقة ملك ومشترع لكي يعلمهم واجباتهم ويأمرهم بالقيام بها، بدلاً من تفويض ذلك إلى استدلالات ذات نقاش طويل ومربكة في أغلب الأحيان، إذ إن معظم الناس ليس لديهم وقت فراغ كاف للدخول في تفحص كهذا، ولا التفكير الكافي للمحكم عليه بسبب نقص في الثقافة والخبرة. وهكذا نرى أن جهود الفلاسفة لم يكملها في هذا الموضوع نجاح كبير قبل مجيء يسوع المسيح، وكان الأمر يحتاج إلى الكثير لكي تتضمن أنظمتهم فكرة كاملة عن الأخلاق (صفحة 366).

[6 ج] اتنا كبشر عندنا الآلهة كملك ونحن نحضع لقانون العمل. وكمسيحيين ملكنا يسوع المسيح، ونحن نخضع للقانون الذي أوحى به في الإنجيل. وإن كان كل مسيحي ملزماً باعتباره الهاماً (أي يعبد الله وحده) ومسيحياً، بأن يدرس، في الوقت عينه، قانون الطبيعة والقانون الموحى به، لكي يتمكن من أن يتعلم إرادة الرب وإرادة يسوع المسيح الذي أرسله الرب إلى هذا العالم، فإننا لن نتمكن مع ذلك من أن نجد في هذا القانون أو ذلك نجدة من النقاط الأساسية الممتيرة عما تبقى يمكن أن تكون معدة تماماً لأن تجعله آلهانياً أو مسيحياً. إلا أن كل من يؤمن بالآله

حالد وغير مرئي يعتبره سيداً له وملكاً عليه ينقطع من ثم عن أن يكون ملحقاً؛ ومن يؤمن بأن يسوع هو المسيح، ملكه، ومؤتمر باري، يصبح بذلك عينه مسيحياً، ويتخلص من قوة الظلمات، وينتقل إلى ملكوت ابن الرب، ويغدو حالياً في تحالف مع العفران، ولديه إيمان ينسب إليه بذلك بحيث أنه يبقى مرتبطاً باخلاص بخدمة ملكه، فيتلقي الحياة الأبدية كتواب. (جواب على الاعتراض الأول: «أن هناك نبوءاً أخرى أساسية من الضروري تصديقها لجعل إنسان ما مسيحياً عدا هذين البندين اللذين يقترحهما مؤلف *La religion raisonnable*، وأن هناك إلهاً وأن يسوع هو المسيح، وقد استخرج الأول من الدين الطبيعي والثاني من الانجيل أو الدين الموحى به» (Trad. Coste, in Migne, IV, p. 403).

7 - جون تولاند John Toland

الحلولية

[7] في أزمنة منتظمة يقومون بإبداء شروحات حول قانون الطبيعة، هذا القانون الحقيقي جداً والذي لا يمكنه أن يخدع أبداً، أي العقل الذي بنوره يطردون الظلمات جميعاً، ويمحوون العنايات غير المفيدة، وينكرون الوحي المصطلح (إذ أين هو الإنسان ذي العقل السليم الذي بإمكانه أن يشك في الوحي الحممهي). إنهم يكتشفون العجائب المزيعة، والأشوار الغامضة اللامحولة، ووسطاء الوحي الغامضين، وجميع أنواع الخداع والعش والاحتيال، وحكايات العجائز، التي تلقي ضيمة كثيفة على الدين ويكتم الحقيقة (17, p. 17, de la traduction française anonyme du précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland, Paris, 1927).

[7 ب] الدين وفلسفة المجتمع

- الرئيس : أبعد المبتدل السوقي
- جواب : الأبواب مغلقة ونحن في أمان
- الرئيس : كل شيء في العالم هو واحد، وهذا الواحد هو الكل في أي شيء
- جواب : إن ما هو الكل في أي شيء هو الرب، والرب أبدي فائق الحدة لم يولد ولن يفسى.
- الرئيس : نحن نعيش فيه ونتحرك ونوجد
- جواب : كل شيء خلق منه ويجب أن يعود إليه، انه مبدأ كل شيء وبهائته
- الرئيس : لنشد بعض الأبيات عن طبيعة الكون
- يشهد الرئيس وشركاؤه مقاطع لشيشرون
- جواب : العقل هو القانون الحقيقي والأول، ونور الحياة ومشعلها.
- الرئيس : ولا تصدق أن من يرتكب جرائم أو الحاداً يكون مضطرباً أو مهموماً تجاه مشاعل النصب المحرقة. إن جريته هي التي تجعله مضطرباً وتذكر عقده. إن ألكاره الاثيمة وصميره القلق ترعبه. إنها من غصبة الاحاد الليبية الشرسة (Cicero, Pro Roscio, 34).
- جواب : تكني الفصيلة وحدها لكي يكون الانسان سعيداً، وهي تحمل معها ثواباً كبيراً.

الرتب : ليس هناك من خير إلا ما هو شريف.

جواب : ليس هناك ما هو مفيد إلا ما هو حميد (p. 224-266).

[7 ج] Petite dissertation sur la double philosophie que doivent
suivre les panthéistes

تلاحظون أن دينهم بسيط وواضح وسهل ونقي وحر، وهو غير
مزخرف أو مركب أو صعب أو غير مفهوم أو تابع، وهو لا يتقبل أبداً أرواح
الاساطير الباطلة ولا يخضعها إطلاقاً بأباطيل بخسة أو قساوات أو الأعيب
سقيمة. وسوف نرى أنه ليس مرتبطاً إطلاقاً بمنفعة خاصة لعائلة أو عصابة
ضد المصلحة العامة، وأنه ليس على الإطلاق شائفاً بالنسبة إلى الذين
يفكرون عكس ذلك (شرط أن يكونوا أناساً شرفاء ومسلمين)، ولا
يضطهدهم أبداً، وهو بعيد عن أن يعذبهم أو يهلكهم بالعذيب، ولا حاجة
إلى قول أكثر من ذلك حول الطريقة التي يزين بها الأرواح ومن الممكن
أن ينظر إلى الحلوليين على أنهم بالفضط كأنبيا من طبيعة صوفية. إذ إنه
كما كان في الماضي للدرويديون ⁽¹⁾ Druides تفكير أسمى، وكانوا
مرتبطين بمجتمعات (متبعين بذلك قواعد فيثاغورس (Phythagore) فارتفعوا
عن طريق ممارسة الأمور الأكثر حفاء والأكثر تعقيداً، Amien Marcellin
(XC 9)، فإن التعاليم السقراطية تطبق على جميع الأبحاث حيث اشتهر
الدرويديون وتلاميذ فيثاغورس (الصفحة 239).

[7 د] الناصري أن العقل السليم والحس المشترك هما قاعدة أهدى
ومستقيمة لا يستطيع الحس البشري بدونها أن يستمر في سلام وهناء

(1) الدرويدي، جمعها درويديون، إسم لكهنة قديمه غالين وبريتانيين.

ساعة واحدة. إنها المعاهدة الاحتفالية لأي مجتمع على الأرض سوء
أكلان فيه أو لم يكن دين موحى به، لأنها الشيء الوحيد المقبول من أنواع
الوحي جميعاً مهما كانت متعارضة في ما بينها في أي اعتبار آخر (Chap. XVII).

إنني أسألكم، باسم الآله، هل هناك ما هو أكثر تعارضاً مع
المسيحية الحقيقية من هذه المسيحية الوثنية التي هي عبادة شكلية
للاوثان، وهل هناك أقل مسيحية وأكثر تعارضاً مع هدف يسوع المسيح
من هذا الورع الحادع، وهذه الحماقات الخرافية، وهذه الأسمار للعامة
غير الممهومة، وهذه الحجج السفلية، وهذا التخلف عن البر الذي يلعب
به بعضنا بعضنا الآخر، وهذه الآلهة العقيمة، وهذا التصنع المضحك،
وهذه السلطة المطلقة على الضمائر، وهذا الكمال اللاتساني، وهذا
الاستخدام للثواب والعقاب الزميتين للحفاظ على الدين؟

8 - فولتير Voltaire

القاموس الفلسفي

[8 أ] ليس عندنا أي مبدأ ملائم للالوهية، ونحن ننجر وحسب وراء
شكوك وشكوك ووراء استلحات⁽¹⁾ واحتمالات، فنصل إلى عدد ضئيل
من أنواع اليقين. هناك شيء ما، وإذن هناك شيء ما أبدي إذ إنه ليس هناك
أي شيء نتج من لا شيء. هذه حقيقة أكيدة يرتاح إليها تكبرك. كل
إنجاز يبين لنا وسائل وغاية يعمل عن صانع؛ فهذا الكون المؤلف إذن من

(1) الاستلحة، مشابهة الحق Vraisemblance.

ملاقات، من وسائل لكل منها غايتها يكشف عن موانع قدير وفائق الذكاء. إنه احتمال يقارب اليقين الأعظم. ولكن هذا الصانع الاسمي هل هو لا متناه؟ هل هو موجود في كل مكان؟ هل هو في مكان ما؟ كيف يمكن أن نجيب على هذا السؤال بذكائنا المحدود ومعارفنا الضعيفة؟

إن عقبي وحده يثبت لي وجود كائن رتب مادة هذا العالم؛ إلا أن عقلي عاجز عن أن يثبت لي أنه صنع هذه المادة واستخرجها من العدم. إن حكماء العصور القديمة جميعاً يدون استثناء اعتقدوا بالمادة الأبدية الناقبة من ذاتها. وكل ما أستطيع فعله، دون نجدة نور سام، هو إذن الايمان بأن إله هذا العالم هو أيضاً أبدي وباق من ذاته (art. «Dieu, Dieux», éd. Moland, t. XVIII, p. 358)

[8 ب] يسأل اناس كثيرون عما إذا كان التوحيد المنظور اليه مستقلاً وينبثق أي احتمال ديني، هو في الواقع دين. والجواب سهل: من يعرف بالله خالق، ومن لا يحجر في الإله سوى كائن عظيم القدرة، ولا يرى في مخلوقاته سوى آلات مذهشة، ليس أكثر تدبيراً تجاهه من أروبي يعجب بملك الصين وهو ليس في هذا الشأن في عداد رعاياه. ولكن الذي يعتقد بأن الإله تفضل بوضع علاقة بينه وبين الناس، وجعلهم أحراراً وقادرين على الخير والشر، وأعطاهم جميعاً هذا العقل السليم الذي هو غريزة الانسان، والذي تأسس عليه القانون الطبيعي، له دين بلا ريب، دين أفضل بكثير من جميع الملل التي هي خارج كتبنا. إذ إن هذه الملل جميعاً مخطئة والقانون الطبيعي صحيح. إن ديننا الموحى به ليس ولا يمكن أن يكون إلا هذا القانون الطبيعي المتقن. وهكذا فإن التوحيد هو العقل السليم الذي لقا يعلم من الوحي، والأديان الأخرى هي العقل السليم الذي صلته الاباطيل (art. «Theismes», t. XX, p. 506).

قسم الخمسين

[8 ج] أحواني، إن الدين هو صوت الاله السري الذي يخاطب الناس جميعاً؛ ويجب أن يوحدهم جميعاً لا أن يقسمهم: فكل دين إذن لا ينتمي الا الى شعب واحد هو غاطي. إن ديننا في مبلثه هو دين الكون كله، إذ إننا نعبد كائناً أسمى كما تعبد الامم قاطبة، ونحن نمارس العدالة التي تُعلمها الامم جميعاً، ونرفض كل هذه الأكاذيب التي يأخذها بعض الشعوب على بعضها الآخر. وإذا كنا على اتفاق معها من حيث المبدأ، فإننا سحتلف عنها في الأمور التي يتقاتلون من أجلها.

من المستحيل إلا أن تكون النقطة التي يجتمع حولها الناس جميعاً، وفي كل الأرملة، المركز الوحيد للحقيقة، وإن تكون انقاط المختلف عليها رايات الكذب. يجب أن يتوافق الدين مع الأخلاق وأن يكون شمولياً مثلها: وهكذا بكل دين تسيء مذاهبه الى الأخلاق هو دين غاطي، بالتاكيد (t. XXIV, p. 438-439).

9 - هيوم Hume

التاريخ الطبيعي والدين

مع أن غياب الناس، البرابرة وبدون تعليم، قوي الى درجة أن بإمكانهم عدم رؤية موانع سيئ في الانجارات الأكثر بساً للطبيعة، والتي هي مألوقة لديهم، يبدو أنه نادراً ما يكون بإمكان إنسان ذي إدراك سليم رفض هذه الفكرة إذا ما طرحت عليه. مشروع ما أو مية أو هدف هي بديهية في أي شيء. وعندما يتوسع فهمنا الى درجة تأمل المصدر الأول لهذا النظام المرئي، علينا أن نتبنى، بالقناعة الاشد قوة، فكرة سبب أو صانع دكي.

وبالإضافة إلى ذلك فإن انتظام القواعد الصالحة لمجموع بنية الكون يعودنا طبيعياً، إن لم يكن بالضرورة، إلى إدراك هذا الذكاء على أنه بسيط وغير منقسم عندما تكون الآراء المسبقة للتربية لا تتعارض مع نظرية عاقلة إلى هذا الحد. وحتى تناقضات الطبيعة، عندما تكشف في كل مكان، تصبح براهين مخطط متماسك وتؤكد مشروعاً أو نية وحيدة، وإن كنت غير قابلة للتفسير وغير مفهومة (Section XV, Corollaire général).

10 - روسو - أميل - Rousseau

Emile, Profession de foi du vicar Savoyard

إنكم لا ترون في عرضي سوى الدين الطبيعي: ومن الغريب جداً أن تروا فيه غير ذلك. من أين سوف أعرف هذه الضرورة؟ عما يمكن أن أكون مذنباً عندما أخدم الإله حسب الأنوار التي يعطيها لفكري، وحسب الاحساس التي يهبها لقلبي؟ أي طهارة للأخلاق وأي مذهب نافع للإنسان وممجد لصانعه يمكن أن أستخرج من مذهب وضعي ليس بإمكانه استخراج، بدونها، من الاستخدام الحسن لقلكاتي؟ بيتوا لي ما يمكن إضافته، لتمجيد الرب، ولخير المجتمع ولصالحه الشخصي، إلى واجبات القانون الطبيعي، وأي فضيلة سوف تحلقونها من بعد جديد لا يكون نتيجة لتعدي. إن الأفكار العظمى للالهية تأتيها عن طريق العقل وحده. أنظروا إلى مشهد الطبيعة، واسمعوا الصوت الداخلي. ألم يقل الإله كل شيء لأعيننا وضميرنا وحكمنا؟ ماذا عسى الناس يقولون لنا أكثر من ذلك؟ إن إعلاناتهم لا تفعل سوى إهانة الله بإعطائه أهواء بشرية (OC, Pléiade, 1969, t. IV, p. 607).

الدين ضمن حدود مجرد العقل

تصغر الفكرة السامية لتتجمع أخلاقياً جداً، وهي التي يستحيل تحقيقها بالكامل، بين يدي الإنسان، وتندرج تعليمياً محدوداً للعناية بكونه لا يستطيع على الأكثر أن يتقن سوى شكلها الصرف في ما يتعلق بوسائل بناء كل كهذا، مراعاة لظرف الطبيعة البشرية المحسوسة. ولكن كيف يمكن أن تُعجز من خشية محزنة على هذا الشكل شيئاً مستقيماً تماماً؟

إن تكوّن شعب لإله معنوي هو إذن عمل لا يمكن تحقيقه من قبل الناس، وإنما من قبل الإله نفسه وحسب. إلا أن ذلك ليس سبباً لكي يسمح للإنسان بأن يبقى متوانياً في هذه القضية، وإن يترك الأمر للعناية الإلهية، كما لو أن لكل واحد الحق في أن لا يهتم إلا بمصلحته الأخلاقية الخاصة والتحلي بحكمة سامية عن الكل المكوّن من مصالح الجنس البشري (المنطور إليه في مصيره الأخلاقي). فعلى كل واحد بالآخر أن يتصرف كما لو أن كل شيء يتوقف عليه، وبالتالي فلا يمكنه إلا بهذا الشرط أن يأمل في أن تأتي حكمة سامية لاتمام جهوده السليمة (Doctrine philosophique de la religion, III partie, 4^e section)

12 - جول سيمون Jules Simon

الدين الطبيعي

[12] إن إله الدين الطبيعي ليس الهاً بشرياً بإمكاننا أن ننزله إلى مستوانا، وأن نقيسه بعصرنا، إذ إنه ليس هناك أي شيء أكثر جمعاً من

اتراض الله لا يفسر أي شيء في العالم من فرد مشابهته للعالم؛ ولكن هذا
 الآله المجهور يدعم عقلنا بدلاً من أن يهكروه. إنه نقطة انطلاقه، كما أن
 كل مبدأ أول هو نقطة انطلاق الإثباتات دون أن يكون بالامكان إثباته هو
 نفسه. نحن لا نعرف شيئاً عن طبيعته سوى أنها كاملة في ذكائها وحجمها
 وقدرتها، ولا عن أيديته سوى أن الزمن ليس صورة عنها. نحن نعرفه
 بشكل أفضل عن طريق إنجاراته من معرفته عن طريق ذاته. إلا أننا نرى في
 إنجاراته، هي كل مكان، علامات رحمته وعظمته. نعرف أنه خالق العالم
 ويري أنه يسوسه. نحن نتحقق من الحلق ونفخلى عن تفسيره لأنه ليس
 هناك أي شيء مماثل في الأفعال البشرية. كما أننا نتابع بحب واحترام نحو
 رؤى العناية الإلهية دون أن تتمثل الآله كصانع غير ماهر، وغير متأكد، وغير
 رأي، ويرأب إنجاره، أو كأب ضيف ساخط تارة ولين في الغالب،
 يستسلم للغضب، ويحجل منه، ويجهد لكي ينسى ليونته. إن إلهاً كهذا
 ليس المثالي الذي يتألق في عمق العقل البشري، والذي يثبت لنا علمه
 ثباته المجيد والمخصب. إن الإله الحقيقي ليس فيه أي شيء من
 الإنسان. فالهوى والتقلب والجهل ليست أي شيء فيه: فهذه الإرادة
 المشرقة والقادرة تخرج العوالم من العدم في أنواع غمها حتى النهاية؛
 وهذا الذكاء يرى في الوقت عينه الأزمنة كلها والامكنة جميعاً؛ وهذا
 الحب يمانق، في آن معاً، الكائنات المخلوقة جميعاً، ويراهما حاضرة أمامه،
 كل واحد مع تاريخه كله. لقد وضعنا الإله في العالم لكي يسوسه
 ويحتازه. ونحن نسير فيه تحت بطره وفي متناول يده، وإنما في كمال
 الحرية التي ندين بها له مدعومين بأوامر قدرته الأبدية، يحمينا حبه الأبدي
 الذي يحس به تجاه خلقه. فيه لا ينقصنا أي شيء في هذه الدنيا من أجل
 الاتجاز الوحيد الذي يهمنا، إذ إنه أعطانا الواجب والحرية. وبه لن ينقصنا

أي شيء في المستقبل، إذ أنه في الموت يسكن حرارة قلبنا وروحنا بإعطاء نفسه لنا كغذاء عن طريق أتراسا بمشهد مجده وسيول حبه. ماذا يهم السير على الحصى عبر العوسج للوصول إلى هذه الغاية؟ يجب أن نغزو السعادة لكي تكون هناك سعادة. إننا نقبل التجربة بتصميم، ونجعل من تضحياتنا شبيهاً لمجد الإله الذي يدعمنا وينادي. إن هذا العالم الممتلئ إلى هذه الدرجة بالآله ليس سجنًا بالنسبة الياء، إنه معبد

وما إن نعرف، في الوقت عينه، مصدرنا وهدفنا، نحن أبناء الرب المدعوين بإرادته الكريمة إلى العودة إليه، حتى نشعر بأن واجبنا الأول هو ألا نبقي متحلمين بأبيئنا وإن نستسلم جميع آونات حياتنا للشهادة يعرفاننا للجميل. علينا واجب التعبد للآله، ونحن بحاجة في سبيل أنفسنا وفي سبيل عزائنا إلى تمجده. كيف نعد من أخرج العالم من العدم بمشيئته، وعظمته وقدرته ليس لهما مثل ولا يمكن التعبير عنهما بالكلام، ومن هو فرق الزمان والمكان في الاستقلال المطلق والسعادة الكاملة؟ إن من بين أهم ملوك مات الرب أنه فرض علينا قاعدة، وأوكل إلينا مهمة صعبة، ووهبنا بذلك فرصة خدمته بتعبوس مع إنجازه. إننا لا نستطيع أن نعبد بدون الحرية. لقد ترك الآله، إلى حد ما، إلى حريتنا ونشاطنا وواجبنا ككرة صغيرة نستطيع فيها، على مثاله، فعل الخير والتأزر في الوحدة العامة. بإمكاننا أن نبقي كاملين وأصحاء كأجسام وأرواح، دون الاتصال بالقدر، ودون أن نلج ودون أن نضعف. بإمكاننا إثناء أهلية أجسادنا، وتوجيه أهلية روحنا بكاملها نحو الحقيقة الأبدية، ومحة الجمال الأبدي من تصميم قلوبنا واتباع دربنا بإمكاننا النظر إلى أمامنا، إلى اليمين، إلى اليسار، إلى من هم من أخوتنا، الذين حكم عليهم الجهل وبرعة الشر والمرض والبؤس بالعذاب، كي نهيب لمساعدتهم بحماسة لا تني. بإمكاننا تضميد

جراحهم، وإرواء عطشهم، وتوزيع دائننا عليهم، أو تخصيصهم بحصة مما هو ضروري عندنا، ونفتيح أدهانهم، وشفاء قلوبهم أو تحميتهم، وتزويدهم بمثلنا في حال عدم إمكان تقديم سحرة أخرى، وتعليمهم معرفة الرب وخدمته وأن يجدوا حلاوة هذه الخدمة. بإمكاننا، إذا نظرنا إلى الحياة من الأعلى، أن نكرس أنفسنا للعلم، وأن نعمل بدون انقطاع، لا من أجلنا، وإنما من أجل الحقيقة، واختطاف أسرارها، ونشرها حولنا، أو تكريسها للأجيال القادمة، إنها كنوز وضعها الإله بقصرنا لكي يتمتع بها آخرون عن طريق أيدينا. هذا هو التعبد الواجب علينا تجاه الإله، وهذه هي الصلاة التي يحبها. هذه هي الدرجات التي بموجبها نرتقي إليه. فالإله يسمح لنا أن نبنى معابد له. إلا أن المدرسة والمصنع والمستشفى هي أيضاً معابد تشاد في سبيل مجده. نحن نتوجه إليه بصلوات، إلا أنه يوس هناك صلاة تساوي عملاً حراً في نظره. إن الطبيعة لم تضع على شفاهنا إلا هذا القول: «يا إلهي هل بإمكانني أن أعيش حسب قانونك وحسب قلبك!». ويمكننا فإن العمل هو القاعدة الأولى والصلاة الفضلى. إن الإنسان الصالح ليس وحده متبوعاً، ولا الكافر، ولا مشتهك العدالة البشرية والالهية، ولا الذي يقتل أخوته، ويأخذ أرواحهم، ويسلب حريتهم، ويؤثر روحه وجسده لأرواء أهواء مخجبة، بل لأنسان غير الحميد الذي يدين قوته، والنفس المبروة التي، وهي وجدت للإنسانية، تنزل عن الإنسانية، ولا تريد أن تعيش إلا لذاتها، وهي مسرورة بأنها لم تعطى، كما لو أن الفضيلة ما كانت سوى نقى، وتبحث في الفناء عن أهواء، كما في موت مبكر عن براعة غبية، في حين يجب محاربة صراع الحياة بشجاعة، بقتال حسن، وأن نحب ونعكر ونعمل ونترك أثراً، ونعمل الخير ونقتاد بالآله، ونرتقي إلى السماء لا أن نحتم بها!

يقولون إن الدين الطبيعي لا يعطي الإنسان لا رمزاً ولا قائمة بالقانون. إن ذلك افتراء، في الوقت عينه، على العقل والحرية. ما هو العقل إن لم يكن قوة ونوراً للبحث عن إيجاد الحقيقة؟ ما هو العقل إن لم يكن قاعدة؟ وإذا كان، في سبيل النجاة بالعقل إلى النهاية، وإذا كان في سبيل التوضيح والبسط وتطبيق القاعدة، يجب بذل الجهود، فإن ذلك شرطنا وطبيعتنا: ذلك ما شاءه الإله بجعلنا أحراراً. لتقبل بالإنسان بكامله. ولنحذر من الاعتقاد بأن الخالق أعطانا عقل لتقييده، أو الحرية لكي ندعنا نعيش مقيدتين في قاع زلزالته. وهؤلاء المبرسون المحققين الذين، بصيغهم، يقلصون الروح البشرية إلى أن لا تكون سوى آلة، هم هؤلاء الأبطال الأبديون الذين لا يفقهون أن بالامكان السير في العالم، بدون حدود، عن طريق كوكب العقل الذي يضيئنا واليد الفاتكة القادرة التي ندعمنا. يجب أن لا نعطي، كمشهد للآله، التقليل المنهجي لانسجاره، وإن لا تقلص الذكاء إلى مرتبة الغريزة، وإن لا نجعل من الإنسان الحر آلياً. لقد أعطانا الإله بداية الحقيقة ومبدأ القانون، وهو يأمرنا بأداء هذه المقتضيات المنطقية، وبغزو الرمز وتطبيق القانون والتحقق فيه. إنه يأمرنا بأن نعيش! يجب أن لا نعالج الحرية كعدو، طالما أنها الهبة الكبرى التي منحنا إياها. إن مجده الدين الطبيعي في عدم المساس بالحرية على صعيد الفكر والعمل.

بإمكاننا أن نجيب قبل كل شيء بأن العدالة لا تتوقف على الثواب، بل على العكس إن الثواب يتوقف على العدالة، وأنه يجب فعل الخير بدون تردد ولا قصد خفي لأنه الخير، وإن الفضيلة ليست تجارة، والإنسان الجدير بهذا الاسم عليه أن يكون مستعداً للموت في سبيلها، وإن كان الموت الذي يترع الآمال التحية للمادية علمه أن يدمر الفكر في ذوات

الجسد. حتى وإن كانت الحديقة غير مهيبة أو مشؤومة فعلى الإنسان أن لا يلبخ روحه بخطأ وإن لا يملخ حريته بتقيصة، حتى ولو لم يكن هناك سوى آلام بالنسبة إلى الإنسان الشريف ومسرات للشرير. يجب أن لا ندع هذا المبدأ الأساسي ينسى، هذا المبدأ السليم والقوي الذي كانت تعرفه الفلسفة القديمة، والذي عاشت الرواقية بالاستناد إليه، والذي هو عظمة كبيرها في المذهب المسيحي. إلا أننا نحترق، بعد التذكير به، بما فيه من صرامة، ولكن معترفين بالجميل تجاه الإله الذي جعل الفضيلة مشمرة وليس محببة فقط، والذي لم يحكم عليها بالعذاب في أغلب الأحيان في هذا العالم إلا في سبيل ثوابها في العالم الآخر. إن الأمل في الخلود هو إحدى أكبر قوى الفصيلة وإن لم تكن القوة الوحيدة، ومذهب الثواب المستقبلي هو جزء ضروري للدين الطبيعي (الصفحات 363 إلى 368).

[12 ب] لنصح أمام أعيننا قبل إقفال هذه الصفحات المذاهب الرئيسية للدين الطبيعي، والتعاليم الرئيسية لتتبع. إله فائق القدرة ودائم، خلق العالم ويسوسه بقوانين عامة؛ وحياة آخرة تلي جميع وجود هذه الحياة، وتصلح الظلمات جميعاً؛ هذا هو المذهب؛ قلب مفعم بحب الإله وحب البشرية، وإرادة حارمة بأداء الواجب وخدمة رؤى العناية الإلهية في عمل الخير، هذه هي الصلاة وهذه هي التعاليم. وهكذا فإن المذهب كله يقوم على قولين، وهذان القولان ليس هناك أي تفكير لا يتوصل إلى فهمهما ولم يسبق له أن عرفهما. فالدين الطبيعي ليس كالمأوراثية مخصصاً للنفوس النخبة. إنه لا يرتكز على أي نظام، ولا يتطلب من التفكير جهوداً كبيرة أكثر من اللزوم. إنه بسيط ومهل وشعبي. إنه يخاطب القلب والعقل في آن واحد. وهو يبدو أنه يذكرنا بأماكن ممرقة وعريضة أكثر مما يفتح لك آفاقاً جديدة. وذلك بأن الدين الطبيعي في الواقع يسلك بنا سبيل المهد،

وتعاليمه المخلطة بتعاليم أخرى كثيرة تشكل قوة فكرنا وعذوبته، وتعود
 إليها بقدر ما نتكون من جميع الجوانب في الوقت عينه: فالطبيعة، منذ أن
 عرف كيف نمتج بها، تتكلم عن عظمة الآله ورحمته؛ والمجتمع، منذ
 أن بدأ في فهم غاياته، يعيدنا إلى فكر الآله الذي بدوره ليس هناك عدالة
 على الإطلاق؛ فالألم هو أيضاً مرشدنا: حين تكون روحنا ممزقة وروابطها
 الأعلى عليها مهطمة، يرتفع صوت عذب ومؤاس في أعماق قلوبنا؛ إنه
 الدين بوعوده، أو بالأحرى إنه الآله بحبه. وفي سبيل تلخيص قواعد الدين
 وإقامة جسم مذهب منها ليس علينا إلا أن نأخذ من روحنا الأفكار التي
 أخصيتها، ومن قلوبنا الأحاسيس التي حركتها. إن معتقدا مؤلف من كل
 ما هو خير فيها. إنه ضميرنا وأملنا وشعرنا. به نساوي شيئاً ما إذا كنا مساوي
 شيئاً. هكذا هي فلسفة الأفكار الدينية، فالיום الذي تأتي فيه بميل صالح
 هو أيضاً اليوم الذي نفهمها فيه بشكل أفضل (الصفحات 405 إلى 407).

[12 ج] هناك إذن رسالة للعلم كذلك، وليس من الضروري،
 لممارسته، أن تكون إنساناً عبثياً. كل ما يصنع في هذا العالم في سبيل
 اقتلاع الآراء المسقة وبشر العلم وإعطاء الناس الدوق والذكاء والحرية
 يمد الفلسفة ومن الواجب، عندما نعتقد أننا نملك حصّة من الحقيقة، أن
 نحاول نشرها وتكريس أنفسنا لخدمتها، وأن نعتبر المصالح الشخصية
 بأنها لا شيء وكذلك الطموح والاعتداد بالنفس، وأن ندأب بدون ومن
 أبداً ودون تراجع على الإطلاق. علينا أن نمجد بذاتنا مذهبنا ونعطيها
 الشهادة بسلوكنا، والتمثل بالسبب الذي احتضناه وإن نكون مستعدين
 دائماً لدعمه والدفاع عنه والتضحية في سبيله. وفي حال غياب نذر آخر،
 تكون التيالة الأخلاقية حاتم الرسالة الفلسفية. إن القلب المستقيم هو
 المضو الأول للحقيقة. والمنازعة حول الحقيقي والخير بدون معتقد

حقيقي تعني اليهود الى الصف السفلي، ولكن البحث عنهما يشنف وتعليمهما باحترام وارتجاف هو عمل إنسان وفيلسوف. ومهما كان صعب الذكاء فإن الاله يبارك ويخصب الجهود التي لا هدف لها سوى الحقيقة، والتي لا تسعى وراء ثواب آخر (صفحة 405).

مصطلحات

- اللأثرية Agnosticism: موقف ديني يرفض أن يعلم إذا كان مع وجود الله أو صده.
- المجازي Allégorique (تفسير): تفسير يقابل مع مختلف الآلهة واقع العالم الطبيعي.
- اليقين المعنوي Certitude morale: يقين قوي بما فيه الكفاية لكي يكون غير مرئي دون أن يكون من الممكن مع ذلك إثباته.
- التاليفية Déisme مذهب يقر بوجود الله وينكر الوحي والآخرة.
- المذهبي Dogmatique: معنى لاهوتي؛ يحيل الى المذاهب ويدل على مجموعة الحقائق الواجب الاعتقاد بها.
- الحماسي Enthousiaste (أو المستعجب): مؤمن يعتقد نفسه مشغوقاً بالله الذي يشترقه بروحي خاص.
- الباطني esotérique (وعكسها الظاهري exotérique): طابع مذهب يجب أن لا يباح به الا للمؤمنين.
- مذهب حيوية المادة Hylozoïsme: نظرية فلسفية تنسب الحياة الى المادة على أساس خاصية متأصلة وأولية

- الفاسق Libertin: يدل في القرن السابع عشر على من لا يخضع نفسه لمعتقدات الدين أو ممارساته.
- القصاص، القدر Prédetermination: معتقد لاهوتي (وقد طوّر بحاصة في الكلفينية) في قدر نظام الإنسان المخلص أو المنبود.
- الالهام الأول Prénotion: تعبير رواقبي يدل على مبدأ مشترك مصنوع بشكل عقلائي إنطلاقاً من الخبرة من قبل الناس جميعاً ويصلح كنقطة انطلاق لبرهنة
- الوحي Révélation: معرفة مكتسبة من مصدر فوق الطبيعي أو إلهي.
- الملة Secte: تدل لدى التشكيكيين على مدرسة فلسفية، ثم بالتعميم على تجمع آراء ومعتقدات.
- التوحيد Théisme: مذهب يُقرّ بأنه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد سوى إله واحد أو وحيداني.
- التقليد tradition: انتقال معلوف دينية من قرن إلى قرن غير مدوّنة في الكتب المقدسة.

Bibliographie

- Chrysippe (281-205), philosophe stoïcien. Cf. *Les stoïciens* (trad. Bréhier, Picaud, 1962).
- Cicéron (106-43), *De natura deorum*, 45 av. J.-C. (trad. Bréhier du livre II in *Les stoïciens*, Picaud, 1962); *De divinatione*, 44 av. J.-C. (trad. Nizard, Paris, 1859).
- Clément d'Alexandrie (150-215), disciple du stoïcien converti Pantène maître de l'école chrétienne d'Alexandrie, *Stromates* (Migne, *Patrologie grecque* t. VIII).
- Lactance (IV^e siècle), précepteur du fils de l'empereur Constantin, *Institutio divina*, 307-311 (trad. Buchon, in *Œuvres des écrivains primitifs de l'Église française*, Paris, 1875).
- Abélard (1079-1142), théologien et philosophe français, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, I, 41 (trad. de Gandillac, Paris, 1945).
- Nicolaus de Cusa (1401-1464), cardinal et théologien allemand, *La pape et la foi*, 1453 (trad. Orléans, Shearwater, 1977).
- Erasmus, humaniste hollandais (1469-1536), *Lettre à Jean Carondelet des- sur la survie de préface aux œuvres de saint Hilaire* du 5 janvier 1523, n° 1334 de la *Correspondance d'Erasmus* (trad. A. Gerlo, Bruxelles, 1970).
- Raymond de Sebond, médecin toulousain, *Theologia naturalis sive liber creaturarum* 1430-1440 (trad. M. de Montaigne, 1569).
- Montaigne (1533-1592), écrivain, 1580-1588, éd. M. Ruz, Picaud 1962.
- Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623), fondateur de la première académie protestante française à Saumur, *De la vérité de la religion chrétienne*, 1581.
- Jean Bodin (1579-1596), économiste et écrivain politique, *Colloquium heptapleurum*, 1593, éd. Herriot, Droz, 1914.
- Pierre Charron (1541-1603), naturaliste français, *Les trois vertus*, Paris, 1593.
- Herbert de Cherbury (1582-1648), diplomate anglais, *De religionis laici*, 1645 (trad. J. Lagrée, in *Le salut du laïc*, Vrin, 1919).
- Gratius (1583-1645), juriste et écrivain, *Meletus* 161 (trad. J. Lagrée, in *La raison ardente*, Vrin, 1991). *Du droit de la guerre et de la paix*, 1625 (trad. Barbeyrac, reprint, Coen, 1984). *De la vérité de la religion chrétienne*, 1627 (trad. Gouge, Paris, 1724).
- Thomas Hobbes (1588-1679), *Le citoyen*, 1642 (trad. Sorbélière reprint en 1982), *Le léviathan* 1651 (trad. Tricot, Sirey, 1971).
- La Mothe Le Vayer (1588-1672), penseur sceptique proche des libertins, *De la divinité*, 1632 (reproduit dans les *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Fayard (Corpus), 1988). *De la vertu des païens*.
- Spinoza (1632-1677), *Traité théologique-politique*, 1670, éd. Gebhardt, 1925, t. III (trad. Appuhn, cit. 1965).
- Locke (1632-1704), *Epistola de tolerantia*, 1689 (trad. R. Palfin, Paris, 1911, 1965), *The reasonableness of christianity*, 1695 (trad. Corti, 17.5. in Migne, *Démonstrations françoises*, t. IV).

- John Toland (1670-1722), polémiste anglais, auteur des *Works posthum.*, *Christianity not mysterious*, Londres, 1696 ; *Letters to Serena*, 704 (trad. d'Holbach, *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés*, Londres, 1768) ; *Le mazarin ou le christianisme des Juifs, des Gentils et des Mahométans*, 178 (trad. fr., Londres, 1977) ; *Panthéisme ou formule pour célébrer une société sacrée*, 1720 (trad. fr. anonyme du XVIII^e siècle).
- Voltaire (1694-1778), *Poème sur la loi naturelle*, 1652 (éd. Moland, Paris, 1837-1882, t. IX).
- Marie Huber (1695-1753), théologienne lyonnaise qui inspira Rousseau, *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Genève, 1738.
- David Hume, philosophe écossais (1711-1776), *Dialogues sur la religion naturelle* et *l'Histoire naturelle de la religion* datent de 1750 environ (trad. M. Matherbe, Vrin, respectivement 1987 et 1988).
- Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), *Emile*, 1762, éd. Pléiade, t. IV, 1969 ; *Le Contrat social*, 1762 (OC, Pléiade, t. III, 1964).
- Kant (1724-1804), *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 (trad. A. Philonenko, Pléiade, t. III, 1986).
- Jules Simon (1816-1896), philosophe et homme politique français, *La religion naturelle*, 1836.

فهرسالت

الموضوع	الصفحة
المقدمة	5
1 - الدين الطبعي من الرواقية الى الاصلاآ	17
شيشرون	17
آباء الكيسة	29
أبيلار	32
النهضة - نيقولا در كوينز	35
رومون دو سيون	37
جان بودان	40
الاصلاآ	43
الحساب الختامي في نهاية القرن السادس عشر	45

48	2 - الدين الطبيعي في العصر القليلدي
49	النقاط الاساسية
59	من المسيحية العاقلة الى المسيحية بدون أسرار غامضة .
71	3 - دين طبيعي وأنوار
71	الدين الطبيعي ضد المسيحية: فولتير
77	الدين الطبيعي دين الفلاسفة: بابل
79	هيوم
86	روسو
94	كانط
104	محبو الرب
107	4 - خلاصة
119	5 - نصوص
119	1 - شيشرون: في طبيعة الآلهة
121	2 - ريمون دو سيون: كتاب المخلوقات
122	3 - بيار شارون: الحقائق الثلاث
123	4 - هيو غروتويس: في حق الحرب والسلام
127	5 - سبينوزا: المطول اللاهوتي . السياسي
129	6 - جون لوك: الطابع العاقل المسيحية

7 - جون تولاند: الحلولية	131
8 - فورتشير: القاموس الفلسفي - قسم الخمسين	134
9 - هيوم: التاريخ الطبيعي والدين	136
10 - روسو: اميل	137
11 - كالت: الدين ضمن حدود مجرد العقل	138
12 - جول سيمون: الدين الطبيعي	138
المصطلحات	146
بيليوغرافيا	148

هذا الكتاب

غُيِبَ البُناقُ التَّنامِيَّاتُ الدِّينِيَّةُ، والانطواء في قناعات مذهبية، في الظل هذه الأصوات التي، من ايقورية إلى الماسونية، دافعت عن «عقيدة بحدما الأدنى»، شمولية ومتساعة. ومن العصور القديمة الوثنية إلى الروحانية الفرنسية في القرن التاسع عشر، لم ينقطع الدين الطبيعي عن أن يكون نقطة تلاقي مفكرين عقلانيين ودينين رأوا فيه الثابت الأساسي لأي دين، والقاعدة المشتركة التي، انطلاقاً منها، يستطيع المؤمنون بأديان متعددة والفلاسفة «واليسطاء» على حد سواء، رجالاً ونساءً من ذوي الحس السليم والإرادة الطيبة، أن يتحاوروا.

وهذه الدراسة تقدم النواة النظرية الدائمة والتطور الموضوعي للدين الطبيعي منذ نشيرون (في طبيعة الآلهة) إلى حول سيمون (الدين الطبيعي 1856) مروراً بإيراسموس وسبينوزا ولوك وتولاند وبيرون وغولنير الخ... وبذلك فهي تبين كيف أن التفكير في الدين الطبيعي كان أيضاً متنامية للتساؤل حول التوصل، بشكل أصيل، إلى فكر شخصي وحر، سواء أكان الأمر متعلقاً بالتفكير الديني أو بالفلسفة.